La Última Cena. Palabras de Jesús - Joachim Jeremías - 10

La Última Cena. Palabras de Jesús - Joachim Jeremías - 10



JOACHIM JEREMIAS

LA ULTIMA CENA

PALABRAS DE JESUS

PALABRAS DE JESUS

Colección

BIBLIA Y LENGUAJE

La dirige

A. de la Fuente Adánez

1. R. Barthes, P. Ricoeur, X. Léon-Dufour: *Exégesis y Hermenéutica.* 291 págs.

2. E. A. Nida/Ch. R. Taber: *Teoría y práctica de la traducción.*

3. L. Alonso Schökel/E. Zurro: *La traducción bíblica: Lingüística y estilística.* 451 págs.

4. P. Beauchamp: *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento.* 304 págs.

5. X. Léon-Dufour (ed.): *Los milagros de Jesús.* 370 págs.

6. Grupo de Entrevernes: *Signos y parábolas. Semiótica y texto evangélico.* 253 págs.

7. J. Jeremias: *La Ultima Cena. Palabras de Jesús.* 324 págs.

JOACHIM JEREMIAS

LA ULTIMA CENA

PALABRAS DE JESUS



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca. 30-32

Este libro fue publicado por
VANDENHOECK & RUPRECHT, Gotinga [4]1967
con el título
DIE ABENDMAHLSWORTE JESU

*

Lo tradujo al español
DIONISIO MINGUEZ
profesor del Instituto Bíblico de Roma

Depósito legal: M. 10.736.—1980 ISBN: 84-7057-275-X

Printed in Spain

CONTENIDO

minación de los rasgos típicos de la Pascua, 121.—*d)* Celebración bajo una sola especie, 122.—*e)* Separación entre

SIGLAS UTILIZADAS

AKG	Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bonn, Berlín.
Allg. EvluthKZ	Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, Leipzig.
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zurich.
BFChTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie, Tubinga.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Giessen, Berlín.
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Giessen, Berlín.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena, Praga, Leipzig.
EvluthKZ	Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, Berlín.
EvTh	Evangelische Theologie, Munich.
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Gotinga.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, Berlín.
HUCA	Hebrew Union College Annual, Cincinnati, Ohio.
JBL	Journal of Biblical Literature, Filadelfia, Pa.
JQR	The Jewish Quarterly Review, Filadelfia, Pa.
JThSt	The Journal of Theological Studies, Oxford.
KIT	Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Bonn, Berlín.
LUÅ	Lunds Universitets Årsskrift, Lund-Leipzig.
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Francfort.
MPG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, ed. J.-P. Migne, París.
MPL	Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.-P. Migne, París.
N. F.	Neue Folge (Serie nueva).
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, Münster.
NTD	Das Neue Testament Deutsch, Gotinga.
NTSt	New Testament Studies, Cambridge.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ss.
RB	Revue Biblique, París.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tubinga [1]1909 a 1913; [2]1927-1932; [3]1957ss.
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, París.

ThBl	Theologische Blätter, Leipzig.
ThLBl	Theologisches Literaturblatt, Leipzig.

ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThRsch	Theologische Rundschau, Tubinga
ThSt	Theologische Studien, Zollikon Zurich
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, Leipzig
ThW	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933ss
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basilea
TU	Texte und Untersuchungen, Leipzig, Berlín
UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament, Leipzig
ZAW	Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlín
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palastina Vereins, Leipzig, Wiesbaden
ZkTh	Zeitschrift fur katholische Theologie, Viena
ZNW	Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlín
ZThK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche, Tubinga
ZWissTh	Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie, Leipzig, Francfort

Obras citadas en abreviatura

W Bauer, *Griechisch Deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur* (Berlín [5]1958 = 1963)

H L Strack-P Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Munich, I 1922, II 1924, III 1926, IV 1928, V (editado por J Jeremias, preparado por K Adolph) 1956, VI (editado por J Jeremias en colaboración con K Adolph) 1961

F Blass-A Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Gotinga [9]1954 = [12]1965)

G Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina,* Gutersloh, I 1 (BFChTh II 14,1) 1928, I 2 (BFChTh II 14,2) 1928, II (BFChTh II 27) 1932, III (BFChTh II 29) 1933, IV (BFChTh II 33) 1935, V (BFChTh II 36) 1937, VI (BFChTh II 41) 1939, VII (BFChTh II 48) 1942

En las citas de Filón aparecen entre corchetes las páginas de la edición de Cohn-Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* (Berlín 1896-1915 = 1962)

En las citas de la Tosefta se indican entre paréntesis las páginas de la edición de M S Zuckermandel, *Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften* (Pasewalk 1877 88 = Jerusalén 1963)

CAPITULO PRIMERO

¿TUVO LA ULTIMA CENA CARACTER PASCUAL? [1]

Los cuatro evangelios afirman que la muerte de Jesús ocurrió en viernes (Mc 15,42, Mt 27,62; Lc 23,54; Jn 19,31 42). Dado que, en aquella época, el día se contaba de puesta a puesta del

[1] En cuanto al término «Pascua», la transcripción *passah* (con *h* final) es inexacta porque viene del hebreo *p^esah,* mientras que *passa* representa una forma enfática aramea

Acerca de la pronunciación, hay que advertir lo siguiente 1) En el arameo palestinense de la época de Jesús la consonante פ, incluso al principio de sílaba (exceptuadas algunas palabras extranjeras), se pronunciaba unánimemente como *ph* aspirada (G Dalman, *Grammatik des judisch palastinischen Aramaisch* (Leipzig [2]1905) 67s, W Gesenius E Kautzsch-G Bergstrasser, *Hebraische Grammatik* I (Leipzig [29]1918) 39s, H Laible, *Die drei Sprachen Jesu* (I) ThLBl 44 (1923) col 115s Sabemos esto, sobre todo, por la transcripción constante de פ por *ph* en la segunda columna de los Hexapla (P E Kahle, *Die Kairoer Genisa* [Berlín 1962] 180), por el testimonio expreso de Jerónimo (C Siegfried, *Die Aussprache des Hebraischen bei Hieronymus* ZAW 4 [1884] 63s) y por la pronunciación de la פ como *f* entre los samaritanos (F Diening, *Das Hebraische bei den Samaritanern* [Stuttgart 1938] 15) Coincide con este dato el hecho de que la palabra hebrea *p^esah* se transcribe siempre en los textos griegos por medio del sonido aspirado *ph* *phasek/phasech* (LXX 18 veces en 2 Cr 30,35, Jr 38 [31],8, Filón, Leg All III 94 [I 134,4], *'A* Jos 5,10, *Σ* Ex 12,11 27, Nm 9,2, Jos 5,10) o *phese* (*'A* Dt 16,1) o *phase* (Vg) 2) En cambio, es sorprendente que en la transcripción del arameo *pasha'* la grafía griega oscile entre *pascha,* que es la transcripción más frecuente (LXX, Filón, NT, Josefo, Aquila, Símmaco, Teodoción), y la transcripción esporádica *phaska* (Josefo, Ant 5,20, 9,271, 14,21, 17,213, Bell 2,10, etc) La pronunciación de *pasha'* con *p* inicial no es en *paschein* una transliteración irregular (así Dalman, *op cit ,* 138), sino más bien una disimilación, frecuente en griego, *ph-ch* en *p ch* (Blass-Debrunner, § 39, 2) 3) La vocalización con *i* *(pisha')* en el Targum de Onq , en el Talmud de Jerusalén y en los *midrashîm* es tardía, como atestiguan unánimemente LXX, Filón, NT y Josefo (Laible, *ibid.*), esta debilitación de la *a* en *i* en sílaba cerrada puede observarse

ble, *ibid.*), esta debilitación de la *a* en *i* en sílaba cerrada puede observarse en todos los dialectos del arameo palestinense (Dalman, *op. cit.*, 88). Por tanto, la pronunciación correcta de la palabra es *phasha*.

sol[2], este viernes (desde las 6 de la tarde del jueves hasta las 6 de la tarde del viernes) abarca todo el desarrollo de la pasión en su sentido más estricto: última cena, Getsemaní, prendimiento, sentencia, crucifixión y entierro (Mc 14,17-15,47; Mt 26,20-27,61; Lc 22,14-23,56a; Jn 13,2-19,42); también en esto coinciden todos los evangelistas.

Precisamente por estas coincidencias sorprende que los evangelistas den la impresión de que cada uno va por su lado con respecto a otro problema que puede formularse así: ¿fue este viernes (o el sábado siguiente) el primer día de la Pascua? En otras palabras: ¿tuvo la última cena de Jesús un carácter pascual o no? La solución de este problema es importante no sólo para establecer la cronología de la vida de Jesús, sino sobre todo —y aquí reside el interés que tienen la teología y la Iglesia por la respuesta de esta pregunta— para entender el significado de las palabras de Jesús en la última cena y el contexto en que se sitúa esta cena dentro de la historia de la salvación[3].

I. EL PROBLEMA

Los sinópticos piensan que la última cena de Jesús fue una comida pascual[4], es decir, que tuvo lugar en la noche del 14 al 15

[2] Para las páginas siguientes hay que advertir que, en la época de Jesús, los judíos computaban el tiempo haciendo coincidir el comienzo del día con la puesta del sol o, más exactamente, con la aparición de las estrellas después del ocaso (Ber. bab. 2a.; Bar. bab.). En este sentido es instructiva la determinación de los límites del día en la tradición samaritana: el final del día se ponía entre el crepúsculo dorado del sol y la desaparición del resplandor vespertino después de la puesta del mismo. (Así Finḥas Ibn Isḥaḳ, *Kitab el-ḥulf ben es-samira wel-yahud* hacia 1885) [manuscrito en mi poder] p. 85 (cf. G. Dalman, *Das samaritanische Passaḥ im Verhältnis zum jüdischen:* «Palästinajahrbuch» 8 (1913, realmente 1912) 123; J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 80. Finḥas añade que, de esta manera, el final del día se sitúa de hecho dos minutos después de la puesta del sol. En el judaísmo tardío el día se calculaba a partir del atardecer. Esto se ve clarísimamente a propósito del sábado, que se «santificaba» después de la puesta del sol y se «despedía» veinticuatro horas más tarde, igualmente a la puesta del sol (cf. p. 26).

[3] S. Schöffel, *Offenbarung Gottes im Hl. Abendmahl:* «Luthertum» 48 (1937) 340-346. 353-372; 49 (1938) 33-54; M. Barth, *Das Abendmahl. Passahmahl, Bundesmahl, Messiasmahl* (Zollikon-Zurich 1945).

mahl, Bundesmahl, Messiasmahl (Zollikon-Zürich 1949).

[4] Mc 14,12.14.16 (par. Mt 26,17.18.19; Lc 22,7.8.11.13); Lc 22,15; además el Evangelio de los Ebionitas, en Epifanio, *Panarion* XXX,22,4 (K. Holl, *Epiphanius* I [GCS 25; Leipzig 1915] 363,4-6).

de Nisán [5]. Cuando Mc 14,12, refiriéndose al día precedente (terminado con la puesta del sol) dice *tê prote, hemera tôn azymon, hote to pascha ethyon* («el primer día de los ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual»), la primera parte del dato cronológico está en abierta contradicción con la segunda porque, según el modo habitual de contar, el 15 de Nisán era el primer día de la fiesta de los ázimos [6]. Sólo en casos muy aislados y en discusiones eruditas se llama primer día de la fiesta al día de la preparación, o sea, al 14 de Nisán [7]. En cambio la segunda parte de la referencia cronológica («cuando se sacrificaba la Pascua») alude tan claramente al 14 de Nisán [8] que sólo puede pensarse en este día. En Mc 14,12 puede aplicarse, como en tantos otros pasajes del mismo evangelio,

[5] Algunos diletantes mantienen la opinión de que, en la época de Jesús, la cena pascual se celebraba la noche del 13 al 14 de Nisán. Así, G. Amadon, *Ancient Jewish Calendation:* JBL 61 (1942) 245; *The Johannine-Synoptic Argument:* «Anglican Theological Review» 26 (1944) 110s; *Important Passover Texts in Josephus and Philo:* ibíd. 27 (1945) 115; se pretende incluso que ésta sigue siendo la costumbre de los samaritanos en nuestros días. Todo esto es pura fantasía; cf. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 78.

[6] LXX (Lv 23,11), Filón (De spec. leg. II,155-157; V 123,6ss) 1, Josefo (Ant. 3,250), Tg. jer. I (Lv 23,11; Nm 28,18) están de acuerdo a este respecto. D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes* (Leipzig 1892, [2]1908) ha defendido siempre con renovado espíritu polémico este punto de vista.

[7] Billerbeck II, 812-815; J. Mann, *Rabbinic Studies in the Synoptic Gospels:* HUCA 1 (1924) 344s. Sin embargo, Mann no aporta pruebas: la referencia a los ochos días de fiesta según Josefo (Ant. 2,317) es inexacta porque el octavo día no es el 14 de Nisán, sino el 22, que había sido incluido por los judíos de la diáspora. De las referencias aportadas por Billerbeck hay que eliminar: Mek.Ex.12,15 y Pes.bab.36a: estos dos pasajes llaman «primer día de la fiesta» al 15 (y no al 14) de Nisán. Según esto, los únicos testimonios que designan al 14 de Nisán como primer día de la fiesta son: Pes.bab.5a (escuela de *R. Yishma ʿel,* † 135 d. C.), Pes.jer.I,27c, 43s *(R. Yehuda,* ca. 150); Pes.jer.I,27a,30 (anónimo); las referencias son, pues, escasas. Se trata de la exégesis de dos pasajes bíblicos. En efecto, en Ex 12,15 se prescribe: «el primer día (15 de Nisán) haréis desaparecer la levadura de vuestras casas»; pero en la época de Jesús existía ya la costumbre de retirar la levadura el 14 de Nisán (Pes.I,1ss); de ello resultaba una contradicción entre la ley y la costumbre en uso, a no ser que se interpretara el «primer día» de Ex 12,15 como el 14 de Nisán. En este contexto se añadió equivocadamente al *barišôn* («al comienzo del») de Ex 12,18 «día» (en vez de «mes») y así se dio en llamar en este pasaje al 14 de Nisán «primer día».

y así se dio en llamar en este pasaje al 14 de Nisán «primer día».

[8] La inmolación de los corderos pascuales se efectuaba el 14 de Nisán; he aportado las pruebas en: *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 78-80.

la regla siguiente: cuando aparecen sucesivamente dos referencias cronológicas aparentemente pleonásticas, la segunda determina a la primera de una manera más exacta. Cf., por ejemplo, 1,32, *opsias de genomenes* - *hote edy ho helios* («al atardecer... cuando se puso el sol»): *opsia* puede designar tanto el tiempo que precede como el que sigue a la puesta del sol; la segunda referencia cronológica determina a *opsia* como el tiempo después de la puesta del sol: los enfermos sólo pueden transportarse después de terminar el sábado; Mc 15,42, *kai ede opsias genomenes* -*epei ên paraskeuê, ho estin prosabbaton* («llegada la tarde... como era el día de los preparativos, es decir, la víspera del sábado»): la segunda referencia cronológica muestra que aquí *opsia* significa el tiempo que precede al comienzo del sábado, es decir, a la puesta del sol; 1,35 *kai proi* - *ennycha lian* («muy de madrugada... antes del amanecer»): *proi* puede ser el tiempo antes o después de salir el sol: el segundo dato indica que se trata del tiempo que precede a la salida del sol; 16,2 *kai lian proi tê mia tôn sabbaton erchontai epi to mnêma* - *anateilantos toû heliou* («y muy de mañana, el primer día de la semana, van hacia el sepulcro... recién salido el sol»): la segunda referencia cronológica indica que *proi* se refiere al tiempo que sigue a la salida del sol; 14,30 *semeron* - *taute tê nykti* («hoy... esta misma noche»): *semeron* comprende el día entero de 24 horas, empezando a contar después de la puesta del sol, es decir, la noche y el día; la segunda referencia cronológica indica que se trata de las horas próximas; 4,35 *en ekeine tê hemera* - *opsias genomenes* («aquel mismo día... al caer la tarde»); 10,30 *nûn* - *en tô kairô touto* («ahora... en este mundo»); 13,24 *en ekeinais taîs hemerais meta ten thlipsin ekeinen* («en aquellos días... después de aquella angustia»); 14,43 *kai euthys* - *eti autoû laloûntos* («Y de repente... cuando todavía estaba hablando»); lo mismo puede decirse de Mc 14,12: la referencia cronológica *tê prote hemera tôn azymon,* que muy probablemente obedece a un error de traducción[9], se

[9] Esto lo ha reconocido D. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes* (Leipzig [2]1908) 180. Sin embargo, su propuesta *bywm' qmy dfsḥ'* debe ser corregida en cuanto que, por fidelidad a su teoría cronológica (cf. a este respecto pp. 20ss), traduce sin razón *azyma* por *psḥ'*. Hay que leer *bywm' qmy dfṭyry'*. Esto se puede interpretar de dos maneras: 1) «la víspera de los *azyma*» = *pro mias tôn azymon* (cf. nota 20) = 14 de Nisán; así era el sentido original de Mc 14,12; 2) «el primer día de los

Nisan; así era el sentido original de Mc 14,12; 2) «el primer día de los ázimos» = *tê prote hemera tôn azymon;* así suena la falsa traducción que leemos en Mc 14,12.

aclara mediante *hote to pascha ethyon,* e indica que la preparación del cenáculo para Jesús y sus discípulos tuvo lugar el día de los preparativos, es decir, el 14 de Nisán [10]. La última cena de Jesús tuvo lugar, según Mc 14,17 par., «al caer la tarde», es decir, la noche del 14 al 15 de Nisán. Por consiguiente, fue una cena pascual. Lo confirma Mc 14,14 par. *(hopou to pascha meta tôn mathetôn mou phago:* «dónde voy a comer el cordero pascual con mis discípulos») y 14,16 par. *(kai hetoimasan to pascha:* «y ellos prepararon la cena de Pascua»). Todos estos pasajes pertenecen a la sección de Mc 14,12-16, que ha de ser considerada como una amplificación del relato primitivo de la pasión [11]. Por eso es importante Lc 22,15, un pasaje que pertenece [12] a una antigua tradición independiente y atestigua el carácter pascual de la última cena de Jesús *(epithymia epethymesa toûto to pascha phageîn meth'hymôn:* «cuánto he deseado comer con vosotros esta Pascua» [13]), ya que —de cualquier modo que se entienda el verso— la partícula *toûto* no se puede interpretar lingüísticamente más que en el sentido de un cordero que Jesús tiene ante sí [14]; y de hecho así lo entendió la fuente lucana [15]. A estos datos neotestamentarios hay que añadir el testimonio de los cuartodecimanos *(tê id' to probaton meta tôn mathetôn ephagen ho kyrios, tê de megale hemera tôn azymon*

[10] Así entendió también Lc 22,7 el texto de Mc: *elthen de he hemera tôn azymon* (el día en que a las once de mañana se quemaba todo lo fermentado: el día de lo no fermentado, el 14 de Nisán), *hê edei thyesthai to pascha* (el 14 de Nisán).

[11] Cf. pp. 96s.

[12] Cf. pp. 175s.

[13] L. von Sybel, *Das letzte Mahl Jesu:* ThStKr 95 (1923/24) 119, supone que Lc 22,15-18 es una reelaboración libre de la fórmula de la cena; el evangelista habría escrito «Pascua» en vez de «pan». Le sigue R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga [3]1957) 286s, cuando pregunta, con reservas, si en Lc 22,15 se leía originariamente «pan» en lugar de «Pascua». La misma afirmación, aunque más enérgica, se halla en A. Loisy, *Les origines de la cène eucharistique,* en *Congrès d'histoire du Christianisme* (Hom. A. Loisy I; París 1928) 80. Esta forzada corrección del texto es sumamente inverosímil: como demuestra el relato de la multiplicación de los panes, la tradición tiende a asemejarse a la fórmula de la cena y no a modificar los textos que la recuerdan.

[14] C. K. Barrett, *Luke XXII.15: To Eat the Passover:* JThSt 9 (1968) 305-307.

[15] Veremos que la tradición conservada en Lc vio en la última cena, tal como se describe en Lc 22,15-20, el prototipo de la celebración cristiana

como se describe en Lc 22,15-20, el prototipo de la celebración cristiana de la Pascua; concibió, pues, la última cena de Jesús como banquete pascual, cf. pp. 131-133.

autos epathen. «en este día 14 el Señor comió el cordero con sus discípulos, y padeció [16] en el día solemne de los ázimos» = 15 de Nisán). Este testimonio tiene un peso especial porque la celebración pascual entre los cuartodecimanos representa, como hoy es sabido [17], la continuación inmediata de la celebración pascual en la Iglesia primitiva [18].

La cosa cambia en el Evangelio de Juan. Es verdad que los datos del cuarto evangelista sobre el momento de la última cena de Jesús no tienen, como veremos [19], una uniformidad interna; pero al menos hay un pasaje que difiere de la datación sinóptica. Se trata de Jn 18,28, *alla phagosin to pascha* («para... poder celebrar la cena de Pascua»). Según Jn 18,28 (cf. 19,24), en el momento de la acusación de Jesús ante Pilato todavía no se había celebrado la comida del cordero pascual. Por consiguiente, para Juan la crucifixión de Jesús tuvo lugar el 14 de Nisán, el día de los preparativos. Su última cena no fue pues una comida pascual (cosa que Juan tampoco afirma), sino que tuvo lugar 24 horas antes. La misma datación se encuentra también en el Evangelio de Pedro [20], en dependencia quizá del Evangelio de Juan [21].

Así nos encontramos ya ante el problema que ha de tratar la primera parte de nuestro trabajo: Juan desplaza el desarrollo de la pasión en sentido estricto (es decir, todos los sucesos que van desde la última cena de Jesús hasta su sepultura) a la noche del 13 al 14 de Nisán y al mismo día 14; los sinópticos, en cambio, los sitúan en la noche del 14 al 15 de Nisán y en el día 15. Con otras palabras: según Juan, estos acontecimientos suceden el día

[16] *Chronicon paschale* (L Dinfort, *Chronicon paschale* I [Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae 16, Bonn 1832]) 14, 1-3. Otros testimonios en páginas 87s

[17] Cf p 130, n 71

[18] Sobre la tradición y celebración pascuales cuartodecimanas, cf pp 130-133 y sobre todo p 191

[19] Cf pp 83-87

[20] II 5 (ed E Klostermann, *Apokrypha* I [Berlín ²1933] 4) la condena y crucifixión de Jesús tuvieron lugar *pro miâs tôn azymon* (el 14 de Nisán) En cambio, como supone con razón G Dalman, *Jesus Jeschua* (Leipzig 1922) 83, el pasaje de San bab 43a (Bar), tan frecuentemente citado «El día de la preparación de la Pascua se ejecutó (a Ješu)», no se refiere a Jesús, sino a un homónimo discípulo de R Yehošua b Perahya (lapidado y colgado en el patíbulo por hechicería hacia 100 a C), cf San bab 107b (Bar)

par Sota bab 47a

[21] E Schwartz, *Osterbetrachtungen* ZNW 7 (1906) 26, nota 2

de la preparación de la fiesta de Pascua; según los sinópticos, el primer día de la Pascua, que comienza con la cena pascual. Según Juan, se trata de un día que se santificaba dejando de trabajar, aunque de modos muy diversos según los sitios [22]; según los sinópticos, se trata de una fiesta solemne. Según Juan, la última cena de Jesús fue una comida corriente; según los sinópticos fue una comida pascual encuadrada en un rito solemne. ¿Quién está en lo cierto?

Es posible intentar una armonización de los datos cronológicos de los sinópticos con los de Juan, y esto se ha realizado en tres direcciones:

1. *Los sinópticos están en lo cierto;* hay que interpretar a Juan de acuerdo con ellos (opinión de la Iglesia latina medieval, que por eso emplea en la cena pan ázimo; igualmente los reformadores). Los partidarios de esta opinión tienen que interpretar la palabra *pascha* en Jn 18,28 de forma que no se refiera al cordero pascual. En tal caso la expresión *phageîn to pascha* se traduce por «celebrar la fiesta pascual de los ázimos» [23] (que duraba siete días), siguiendo a 2 Cr 30,22, o por «comer el sacrificio de la fiesta» [24], siguiendo las explicaciones del Talmud. Ahora bien, como la lectura que ofrece 2 Cr 30,22 (cf. LXX *ad locum)* no es segura, sólo queda la segunda posibilidad. De hecho los sacrificios de la fiesta *(ḥ^a^gîgā),* que se comían a lo largo de los siete días festivos (15-21 Nisán), se llaman a veces *pesaḥ* [25] por referencia a Dt 16,2 y 2 Cr 35,7; de manera que el dato de Jn 18,28 podría referirse también al 15 de Nisán e indicaría que los sanedritas no

[22] Pes IV, 1 distingue los lugares en los que se trabajaba el día de la preparación hasta el mediodía y los sitios en los que no se trabajaba (tanto tiempo) Pes. IV,5: en Judea se trabaja hasta el mediodía; en Galilea, según los discípulos de Shammay, había que dejar todo trabajo; según los discípulos de Hillel, había que dejar el trabajo a partir de la salida del sol. Pes IV,6 pueden trabajar en los días de preparación de la Pascua los sastres, peluqueros y bataneros, según R José b. Yehuda, también los zapateros

[23] Así, por ejemplo, Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig-Erlangen [5 6]1921) 631-633; cf. *Einleitung in das Neue Testament* II (Leipzig [3]1907) 523 534-536, cf C. C. Torrey, *The Date of the Crucifixión according to the Fourth Gospel* JBL 50 (1931) 239s.

[24] Así, ya J. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae zu Joh 18,28,* en *Opera Omnia* II (Rotterdam 1686) 670s; Chr. Schoettgen, *Horae hebraicae et talmudicae* I (Dresde-Leipzig 1733) 400s; C. C Torrey, *l c*, 237-239; *In the Fourth Gospel the Last Supper was the Paschal Meal* JQR 42

(1951/52) 244; y muchos otros

[25] Billerbeck II, 837s

entraron en el pretorio para que la impureza no les impidiera comer el sacrificio de la Pascua *(ḥ^a^gîgāh)*. La datación de Juan estaría así de acuerdo con la de los sinópticos. Pero es muy problemático que los cristianos procedentes del paganismo, para quienes escribe Juan, pudieran captar esta sutileza lingüística [26]. Ellos debieron de interpretar la expresión *alla phagosin to pascha* («para... poder celebrar la cena de la Pascua») de Jn 18,28 en el sentido usual con que aparece, por ejemplo, en Lc 22,15, y pensar que se refería a la comida del cordero pascual; es decir, interpretaron el relato de Juan en el sentido de que Jesús ya estaba enterrado a la hora en que se comía el cordero pascual en las casas de Jerusalén.

2. *Juan está en lo cierto;* hay que interpretar a los sinópticos de acuerdo con él (opinión de la Iglesia griega, que por eso emplea en la cena pan fermentado). Los defensores de esta interpretación se ven forzados a admitir que Jesús anticipó por su cuenta la cena pascual [27] y la celebró un día antes que el pueblo, o sea, al comienzo del día 14 de Nisán (que empezaba con la puesta del sol), quizá porque previó que estaría ya muerto a la hora habitual de la cena de Pascua. Pero esta hipótesis está en contradicción con el texto de Mc 14,12 par. y con el hecho de que era imposible anticipar privadamente la celebración de la Pascua [28].

3. *Tanto los sinópticos como Juan están en lo cierto* (hipótesis muy extendida en la época posterior a la Reforma). Quienes sostienen esta interpretación se ven obligados a suponer que, el año de la muerte de Jesús, sus contemporáneos celebraron la comida pascual en dos días consecutivos. Propuso esta solución D. Chwol-

[26] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 81s; Billerbeck II, 839s.

[27] Así, por ejemplo, L. I. Rückert, *Das Abendmahl* (Leipzig 1856) 45; Franz Delitzsch, *Passah,* en E. C. A. Riehm, *Handwörterbuch des Biblischen Altertums* II (Bielefeld-Leipzig 1884) 1143; A. Merx, *Das Evangelium Matthaeus* (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II/1; Berlín 1902) 377-382; H. E. D. Blakiston, *The Lucan Account of the Institution of the Lord's Supper:* JThSt 4 (1902/03) 548-555; P. Joüon, *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (París 1930) 432; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga ⁷1956) 179s; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (Gotinga ⁹1962) 241; O. Procksch, *Passa und Abendmahl,* en H. Sasse, *Vom Sakrament des Altars* (Leipzig 1941) 19-25 y otros.

[28] Billerbeck II, 844s y IV, 49 remite, con razón, concretamente a Zeb. I, 3; Tos Pes. III,8 (162,2). Por lo demás, semejante anticipación privada de la ceremonia pascual habría sido un grave atentado contra la ley mosaica.

de la ceremonia pascual habría sido un grave atentado contra la ley mosaica. También la rechaza sin ambages G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig [2]1930) 38; *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 82s.

son[29], a quien se adhirieron J. Klausner[30], I. Zolli[31] y, con una modificación accidental, M. J. Lagrange[32]. La defendió también J. Lichtenstein[33], a quien siguieron H. L. Strack[34] y P. Billerbeck[35]. Chwolson supone que, en tiempo de Jesús, todavía se inmolaban los corderos pascuales al anochecer del 14 al 15 de Nisán, como se prescribe en Ex 12,6; Lv 23,5; Nm 9,3.5, cf. 11. El año de la muerte de Jesús, el 15 de Nisán cayó en sábado; así entraban en colisión la inmolación de los corderos y el sábado, por lo que aquel año los corderos pascuales se inmolaron un día antes, es decir, al anochecer del 13 al 14 de Nisán. Los fariseos y, con ellos, Jesús y sus discípulos celebraron la cena pascual inmediatamente después de la inmolación, o sea, en la noche del 13 al 14 de Nisán; en cambio, los saduceos[36] la celebraron en la fecha habitual, es decir, en la noche del 14 al 15 de Nisán. En esta hipótesis tendrían razón tanto los sinópticos como Juan, cuando aquéllos describen la última cena de Jesús como una comida pascual y Juan dice que el día de la crucifixión no se había celebrado aún la cena de Pascua. Tres dificultades invalidan esta ingeniosa explicación: a) es verdad que, hasta el siglo II a. de C., la inmolación de los corderos pascuales se efectuaba al anochecer, de forma que podía existir incompatibilidad entre Pascua y sábado, tal como Chwolson supone para el año de la muerte de Jesús, si el 15 de Nisán caía en sábado. Pero en tales casos —como atestigua, entre otras fuentes, la antigua práctica samaritana todavía vigente— no se adelantaba la inmolación pascual veinticuatro horas[37], sino unas cuatro o cinco, es decir,

[29] D. Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes* (Leipzig ^{2}1908).

[30] J. Klausner, *Jesus von Nazareth* (Jerusalén ^{3}1952) 448-450.

[31] I. Zolli, *Il Nazareno* (Udine 1938) 207-209, con modificaciones accidentales.

[32] M. J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ* (París ^{4}1929) 494-499.

[33] N. N., extracto del «Comentario hebreo de Lichtenstein al Nuevo Testamento» (Schriften des Intitutum Judaicum zu Leipzig 43; Leipzig 1895) 24-29; J. Lichtenstein, *Kommentar zum Matthaeusevangelium* (hebr., Leipzig ^{2}1913) 122ss, sobre Mt 26,18.

[34] H. L. Strack, *Pesaḥim* (Leipzig 1911) 10*.

[35] Billerbeck II, 847-853.

[36] Según M. J. Lagrange, *loc. cit.*, 497: los galileos.

[37] D. Chwolson, *loc. cit.*, 43: «Por tanto, en el caso de que el 14 cayera

en viernes, no quedaba otra solución que inmolar los corderos pascuales un día antes, es decir, el jueves 13». El error de Chwolson está en las palabras «no quedaba otra solución».

hasta poco después del mediodía del 14 de Nisán [38]. b) Tal adelantamiento excepcional de la inmolación no pudo realizarse el año de la muerte de Jesús: a partir del siglo II a. C., la inmolación pascual no se realizaba ya al anochecer del 14 al 15 de Nisán, sino a partir de las dos de la tarde del día 14 [39]. En consecuencia, no era posible una colisión entre Pascua y sábado, ni siquiera en el caso de que el año de la muerte de Jesús el 15 de Nisán cayera en sábado [40]. Es imposible que los saduceos inmolaran el cordero pascual en la tarde del 13 al 14 de Nisán y no lo comieran hasta veinticuatro horas más tarde, ya que Ex 12,10 prohíbe guardar algo hasta la mañana siguiente. La teoría de Chwolson carece, pues, de base.

Lichtenstein, Strack y Billerbeck suponen que, el año de la muerte de Jesús, los saduceos y los fariseos calcularon de modo distinto el comienzo del mes de Nisán, determinado por la observación del novilunio [41]. Esta diferencia estaría relacionada con las enconadas discusiones de ambos grupos sobre la datación de la fiesta de Pentecostés, discusiones que se debían a la diversa interpretación de Lv 23,11. Los fariseos habrían fijado el 1 de Nisán y, consiguientemente, el día de la cena pascual (15 de Nisán) un día antes que los saduceos. Saduceos y fariseos se habrían puesto de acuerdo en que aquel año, excepcionalmente, la inmolación de los corderos y la cena pascual se tuvieran en dos días consecutivos: los fariseos y, con ellos, Jesús y sus discípulos, habrían celebrado ambas cosas un día antes que los saduceos. Los sinópticos se habrían atenido al cálculo fariseo de los días del mes, mientras que Juan habría tenido presente la datación saducea; esto explicaría la diversa datación de los sinópticos y de Juan. Esta teoría

[38] J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 1s, 83-86, especialmente 84. En 1931 asistí personalmente, entre los samaritanos, a un traslado de la inmolación pascual al día precedente, en atención al sábado; dicho año, según el cómputo de los samaritanos, el 15 de Nisán cayó en sábado (2 de mayo de 1931) y la inmolación de los corderos se realizó el 14 de Nisán media hora después de mediodía. Por lo demás la praxis samaritana no es el único testimonio en favor de que el traslado sólo se anticipaba unas cuatro o seis horas; este traslado queda confirmado por la praxis vigente en el judaísmo de la época de Jesús, como he demostrado en *l. c.*, 84.

[39] Jub., 49,10.19: a partir de «la tercera parte del día»; Filón, De spec. leg. II 145 (V 120,18): *arxamenoi apo mesembrias* («a partir del

mediodía»); otras pruebas en *Die Passahfeier der Samaritaner*, 79, cf. 83-85.

[40] En atención al sábado inminente, sólo se inmolaba una hora antes de lo acostumbrado (Pes. V,1).

[41] Cf. pp. 36ss.

ha sido elaborada por Billerbeck [42] con tanto cuidado y prudencia que hay que concederle una probabilidad. Su punto débil estriba en que es una pura construcción teórica: el dato de que los corderos pascuales se inmolaran en el templo en dos días consecutivos no está documentado y es muy inverosímil que tal cosa haya podido suceder [43].

La teoría de J. Pickl [44] es más sencilla: el gran número de participantes en la fiesta impedía que todos pudieran inmolar el 14 de Nisán y celebrar a continuación la comida ritual. En las casas no había sitio suficiente. Así se implantó la costumbre de que los galileos inmolaran la pascua el día 13 —de aquí que en Galilea no se trabajara el día 14 (Pes. IV,5, cf. *supra,* nota 22)— y los judíos, en cambio, el 14 de Nisán. Sin embargo, cuando Pickl aduce en su favor a Josefo, que menciona siete días de ázimos en *Ant.* 3,249 y ocho días de ázimos en 2,317, no tiene razón, ya que el segundo pasaje se refiere a la práctica de la diáspora, en la que se celebraban todas las fiestas un día más que en la madre patria. La tesis de Pickl carece, pues, de pruebas positivas y no pasa de ser una mera conjetura.

A. Jaubert ha presentado, finalmente, un intento original de armonizar los sinópticos y Juan [45]. Esta autora toma como punto de partida una cronología sumamente curiosa de la semana de la pasión; la ha encontrado en el capítulo 21 de la *Didascalia* siria (primera mitad del s. III), en Victorino de Pettau († 304) [46] y en una carta de Epifanio de Salamina (367/373) [47]. Según esta cronología, Jesús habría celebrado la última cena la tarde del martes, y el prendimiento se habría efectuado aquella misma noche. La autora combina estos datos con algunas observaciones sobre un calendario solar que conocemos (desgraciadamente sólo a grandes rasgos) por

[42] Billerbeck II, 847-853.

[43] Otros reparos pueden verse en J. Krengel, recensión a Billerbeck I: MGWJ 70 (1926) 421s; S. Zeitlin, *The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel:* JBL 51 (1932) 263-268. G. Dalman *(Die Worte Jesu* I, 38) había adoptado ya en 1898 una actitud muy negativa frente a la tesis de Lichtenstein.

[44] J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (Munich 1935) 247s.

[45] A. Jaubert, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (París 1957).

[46] Victorino de Pettau, *De fabrica mundi* 3 (I. Haussleiter, *Victorini episcopi Petavionensis opera,* CSEL 49, Viena-Leipzig 1916, 4,17-22).

[illegible]

[47] K. Holl, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius,* en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tubinga 1928) 204-224.

el *Libro de los Jubileos* y por los textos de Qumrán. Según este calendario, el año comprendería 364 días distribuidos en 4 trimestres de 91 días; todos los trimestres comenzaban en miércoles, de suerte que las fiestas del año caían siempre el mismo día de la semana. Muchos detalles quedan oscuros, por ejemplo, el procedimiento que seguían con respecto a los años bisiestos (el año solar tiene 365 1/4 días). No sabemos cómo se insertaba en este calendario el exceso anual de un día y un cuarto, es decir, de 35 días o 5 semanas cada 28 años. Dicho calendario solar, según el cual la cena pascual caía siempre en la tarde del martes, constituye según A. Jaubert, la base de la cronología de la semana de la pasión, que encontramos por primera vez en la *Didascalia*. La autora no tiene reparo en considerar auténtica esta cronología de la pasión. En efecto, Jesús habría celebrado la comida pascual con sus discípulos la tarde del martes (observando así el calendario esenio) y habría sido detenido la noche del martes al miércoles. Los sinópticos presupondrían la datación de la Pascua conforme a este calendario solar, mientras que Juan seguiría el calendario lunar oficial cuando supone que la cena pascual de aquel año tuvo lugar la tarde siguiente a la crucifixión de Jesús. Así resulta la cronología siguiente: «Jesús celebra la Pascua *el martes por la tarde, víspera de Pascua* en el antiguo calendario sacerdotal. Prendimiento en la noche del martes al miércoles. Jesús muere el *viernes 14 de Nisán, víspera de Pascua* en el calendario *oficial*» [48].

Personalmente no puedo menos de considerar todo esto como pura fantasía. Voy a prescindir de objeciones particulares. Lo fundamental es que esta extraña cronología de la semana de la pasión, que aparece por primera vez en la *Didascalia*, se constituyó a partir del uso del ayuno, como ya demostró K. Holl [49]. Es sabido que ya la *Didaché* prescribe a los cristianos ayunar los miércoles y viernes para diferenciarse de los fariseos, que ayunan los lunes y jueves (8,1). Ahora bien, el ayuno en la Iglesia primitiva, como veremos cuando tratemos del ayuno pascual cristiano [50], era preferentemente un ayuno propiciatorio en favor de Israel [51]. De ahí que se fundamentaran los nuevos días de ayuno, miércoles y viernes, de esta manera: el ayuno semanal del miércoles se celebra como expiación

[48] Jaubert, *loc. cit.*, 107.
[49] Holl, *ibid.*
[50] Cf. *infra*, p. 237.

[31] Testimonios en B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953). La señorita Jaubert no ha utilzado este importante trabajo.

del pecado del prendimiento de Jesús perpetrado por los judíos, el ayuno semanal del viernes como expiación del pecado de la crucifixión. No consta que en la fundamentación e interpretación del ayuno semanal del miércoles hayan influido inicialmente consideraciones cronológicas; si se tuvieron en cuenta tales consideraciones, habría que pensar que, según Mc 14,1 par. y Mt 26,2, la confabulación de Judas con los sacerdotes tuvo lugar el miércoles. Fue mucho más tarde, en el s. III o, a lo sumo, a finales del II, cuando se *hizo de la interpretación del ayuno semanal del miércoles el fundamento* para una nueva división artificiosa de la semana de la pasión (en relación con un cálculo asimismo artificioso de tres días y tres noches entre muerte y resurrección), sin caer en la cuenta de que se incurría en contradicción con los datos de los evangelios. Estas construcciones teóricas carecen de todo valor histórico.

Por consiguiente, ninguno de los intentos de armonización es convincente, y la cuestión queda en estos términos: la datación sinóptica y joánica se oponen abiertamente y queda sin resolver el problema de si la última cena de Jesús fue o no una comida pascual.

II. ¿FUE LA ULTIMA CENA DE JESUS UNA COMIDA DE «QIDDUŠ», UNA COMIDA DE «ḤABURA» O UNA COMIDA ESENIA?

a) *¿Comida de «qidduš»?*

A fines del siglo pasado surge un elemento totalmente nuevo en la discusión: la comida de *qidduš*. Se llegó a creer que podía darse por resuelta la controversia —¿comida pascual o no?— con esta afirmación: la última cena de Jesús no fue ni una comida pascual ni una cena normal, sino una comida de *qidduš*.

En el campo de la exégesis apenas hay un tema —es necesario *decirlo con franqueza— sobre el que se hayan escrito tantas fal*sedades como sobre el *qidduš;* por eso es conveniente comenzar explicándolo brevemente[1]. 1. ¿Qué es un *qidduš?*[2]. *Qidduš* sig-

[1] I. Elbogen, *Kiddush,* en *Jewish Encyclopedia* VII, 483s; A. Berliner, *Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch* I (1909) 43 73ss; I. Elbogen, *Eingang und Ausgang des Sabbats nach talmudischen Quellen,* en Hom. Israel Lewy's (Breslau 1911) 173-187; *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Francfort [2]1924) 107-112; C. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* II (Cambridge, Mass., 1927) 36; I. Jarecki, *Kidduš,* en *Jüdisches Lexikon* III (1929) 685s; I. Singer, *Kiddusch,*

en *The Universal Jewish Encyclopedia* VI (1948) 379s.

[2] O *qedušša* (fem.).

nifica santificación. El *qidduš* es una bendición que se pronunciaba al principio de cada sábado o de cada día de fiesta. La fórmula era muy sencilla: «Así habló R. Eleazar bar Sadoq (nacido en Jerusalén entre el 35 y el 40 d. C.)[3]: Mi padre... solía decir sobre la copa: '(Bendito sea) el que ha santificado el día del sábado'. Y no añadía ninguna bendición final»[4]. Esta bendición separa el tiempo sacro del profano al comienzo, lo mismo que la *habdalá* («bendición conclusiva» al terminar los sábados y días de fiesta) lo hacía al final. Separar el *qidduš* o la *habdalá* del tiempo sacro es absolutamente inconcebible y sin precedentes. 2. ¿Cómo se realiza el *qidduš?* En cuanto aparecen las primeras estrellas tras la puesta del sol[5] (el sábado, después de haber encendido la lámpara sabatina) el padre de familia, sentado a la mesa y rodeado de toda su familia y de sus invitados, pronuncia la fórmula de bendición[6] sobre una copa de vino[7]. Después bebe él y, a continuación, los presentes. Cuando la cena vespertina del viernes se prolongaba hasta el comienzo del sábado o incluso más tarde, se terminaba primero la cena[8] y, luego, se añadía el *qidduš* a la oración final de la cena[9]. En la cena pascual, que era la única cena del año que

[3] Cf. A. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians* (Gütersloh 1897) 80s.

[4] Tos. Ber. III,7 (6,22). Otra versión, algo más larga, del *qidduš* sabático en Ber. bab. 49a, donde se halla también el *qidduš* de los días de fiesta.

[5] A este propósito cf. p. 14, n. 2.

[6] La degustación del vino exigía además una fórmula de bendición sobre él. El orden de las bendiciones *(qidduš* y bendición del vino) era cuestión discutida entre los discípulos de Shammay y los de Hillel, a principios del siglo I d. C. Esto prueba que las fórmulas no eran todavía fijas: Ber. VIII,1; Pes. X,2; más detalles en Tos. Ber. VI,1 (13,6); Tos. Pes. X,2s (172, 14); cf. Pes. bab. 114a; Mek. Ex. 20,8.

[7] La copa se menciona por vez primera hacia el año 50 d. C. (R. Zadoq): Tos. Ber. III,7 (6,24s); cf. el pasaje citado en el texto.

[8] Así, R. José (hacia 150), quien conserva aquí, como tantas veces, la tradición más antigua: Tos. Ber. V,2 (11,23) par. Pes. bab. 100a (Bar.); 102a.b (Bar.); Pes. jer. X,37b,37; también Tos. Ber. V,3s (11,29).

[9] Testimonios, cf. p. 46, n. 26. Así, R. Eliezer (ca. 90), defensor a ultranza de la tradición antigua, Ber. bab. 48b (Bar.). Cuando más tarde (según I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [Berlín ^{2}1924] 107.263, en la época amoraíta) se impuso la costumbre, primero en Babilonia y después en Palestina, de celebrar un acto de culto al comienzo del sábado y de los días festivos, al principio se interrumpía la comida para participar en el culto divino (Tos. Ber. V,3 [11,28], presupone que tal era la opinión de R. Yehuda [hacia 150]) y más tarde se trasladó a después de la puesta del sol (Tos. Ber. V,1 [11,23], alegando también

a después de la puesta del sol (Tos. Ber. V,1 [11,22], alegando también la autoridad de R. Yehuda), de forma que, en adelante, el *qidduš* se tuvo al comienzo de la comida. Esta costumbre está todavía en vigor.

empezaba después de la puesta del sol[10], la santificación de la fiesta tenía lugar al comienzo de la cena. Por consiguiente, el *qidduš* no es una cena[11] ni un «sacrificio»[12] ni tiene «sentido sacrificial»[13]; es simplemente una bendición. Jamás han existido las «cenas de *qidduš*» (la expresión es un invento moderno si por ello entendemos algo distinto de una cena a cuya oración se añadía una fórmula de bendición, debido a que, durante la comida (o antes de comenzarla) ya había empezado el sábado o un día de fiesta.

F. Spitta[14], P. Drews[15], Foxley[16], G. H. Box[17], P. Batiffol[18] y R. Otto[19] han defendido la tesis de que en la última cena se

[10] Cf. p. 47.

[11] M. Dibelius, *Jesus* (Berlín 1939) 113. M. D. Maxwill, *An Outline of Christian Worship* (Londres 1936) 5s, pretende saber incluso que el *qidduš* era una costumbre practicada sobre todo en los círculos mesiánicos (!) y hasta ofrece un ritual completo del banquete de *qidduš:* primero había discusiones religiosas a las que seguía una comida sencilla «a base de pan normal y vino mezclado con agua» (!); ¡todo ello sin el menor apoyo en las fuentes!

[12] K. G. Goetz, *Abendmahl und Messopfer:* «Schweizerische Theologische Zeitschrift» 35 (1918) 15-24: la cena es un *qidduš* y, por tanto, un sacrificio, «porque *qidduš* no significa sino santificación, consagración y esto es precisamente un sacrificio» (p. 16).

[13] I. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament* (Friburgo Br. 1937) 264: «Ante la inseguridad de poder demostrar tanto la significación sacrificial del *qidduš* en sí mismo (!!) como su identificación con la última cena de Jesús, no se puede deducir de este solo dato (!) que el *deîpnon kyriakon* del cristianismo primitivo tuviera carácter sacrificial».

[14] F. Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* I (Gotinga 1893) 247.

[15] P. Drews, *Eucharistie,* en *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* V (³1898) 563.

[16] Foxley, «Contemporary Review», febrero 1899.

[17] G. H. Box, *The Jewish Antecedents of the Eucharist:* JThSt 3 (1901/2) 357-369: «Me atrevo a sugerir que el verdadero antecedente judío de la cena del Señor fue el *qidduš* semanal» (p. 363).

[18] P. Batiffol, *L'Eucharistie* (París 1905). Batiffol, en las primeras ediciones de su libro (¹⁻²1905, ³1906), dice que la cena de Jesús tiene algunas semejanzas con la cena judía de la tarde anterior al sábado *(qidduš);* en las ediciones posteriores (desde la 5.ª en 1913) es más cauto; cf. *Etudes d'histoire et de théologie positive* II. *L'Eucharistie. La présence réelle et la transubstantiation* (París ⁸1920) 136.

[19] R. Otto, *Vom Abendmahl Christi:* «Die christliche Welt» 31 (1917) col. 246. Otto no depende de los autores mencionados hasta ahora; con ocasión de haber tomado parte en una celebración judía del sábado, llegó

a la idea de que «Jesús pronunció el *qiddus* con los suyos y que al mismo tiempo lo interpretó, dándole una significación totalmente nueva» (col. 246). Otto vio más tarde que esta teoría era insostenible *(Reich Gottes und Menschensohn* [Munich 1934] 241), pero no quiso abandonarla por completo;

trataría del rito del *qidduš* sabático, es decir, de la «santificación ritual» del sábado. Se ha llegado a esta idea porque, en el *qidduš* sabático actual, la fracción del pan que inaugura la comida viene a continuación de la bendición del vino. Pero esta asociación entre bendición del vino y fracción del pan data, como hemos visto [20], de la época tardía de los tanaítas o quizás de comienzos de la época amoraíta, y se debe a la introducción del culto litúrgico de la tarde del viernes en Babilonia; por lo tanto, no pertenece al tiempo de Jesús. Pero sobre todo: la santificación del sábado se efectuaba el viernes por la tarde después de la puesta del sol, mientras que la última cena de Jesús, según el testimonio concorde de los cuatro evangelios, tuvo lugar el jueves por la tarde. ¿Es verosímil que Jesús pensara en celebrar el jueves por la tarde el rito del sábado [21]? Por eso W. O. E. Oesterley [22] ha considerado la última cena de Jesús como un *qidduš* pascual, una «santificación» ritual de la fiesta, que se habría celebrado la tarde anterior a la misma (es decir, veinticuatro horas antes de su comienzo) [23]. Han seguido esta opinión G. H. C. Macgregor [24], H. Huber [25], F. Gavin [26], T. H. W. Maxfield [27] y M. Dibelius [28], sin caer en la cuenta de que este *qidduš* pascual, presuntamente celebrado veinticuatro horas antes de co-

así hizo derivar la cena de algunos ritos parecidos al *qidduš* que se «conocían y practicaban independientemente de él» *(ibíd.)* y a los que Jesús dio un sentido nuevo. Estos ritos parecidos al *qidduš*, de cuya existencia no aporta Otto ni sombra de prueba, son pura invención.

[20] Cf. p. 26, n. 9.

[21] No se puede demostrar que, bajo el influjo de las elevadas ideas espirituales de Jesús, el *qidduš* sabático se emancipara «de su conexión formal con el descanso sabático» (Box, *l. c.*, 363).

[22] W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925) 167-179, especialmente p. 175.

[23] Una opinión semejante expuso, antes que Oesterley, K. Bornhäuser, *Zeiten und Stunden in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte* (Gütersloh 1921) 8-13: la última cena de Jesús fue un «banquete de inauguración», que se celebraba el día anterior a la inmolación de los corderos pascuales. Pero el pasaje de Mek. Ex 12,16 («Santifica el primer día con comida, bebida y vestidos limpios»; texto más antiguo: Sifré Nm 147 ad 28,18), citado por Bornhäuser *(l. c.*, 8), no se refiere al 14, sino al 15 de Nisán; confróntese K. G. Kuhn, *Sifre zu Numeri*, en *Rabbinische Texte* II. *Tannaitische Midrašim* 3 (Stuttgart 1959) 597s.

[24] G. H. C. Macgregor, *Eucharistic Origins* (Londres 1928) 37-39.

[25] H. Huber, *Das Herrenmahl im Neuen Testament* (Leipzig 1929) 21.70.

[26] F. Gavin, *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments* (Londres ²1933) 65s.

dres [2]1933) 63s.

[27] T. H. W. Maxfield, *The Words of Institution* (Cambridge 1933) 22ss.

[28] M. Dibelius, *Jesus* (Berlín 1939) 113.

menzar la fiesta, es puro producto de la imaginación y carece de toda base documental[29]. Debería haber bastado la constatación breve y clara de F. C. Burkitt, hecha ya en 1916: «El *qidduš* precede inmediatamente a la celebración del día concreto, por ejemplo, el *qidduš* para el sábado tiene lugar el viernes por la tarde y no veinticuatro horas antes»[30]; en consecuencia, el *qidduš* pascual inaugura la cena de Pascua y se pronuncia sobre la primera de las cuatro copas pascuales. ¿Cuándo desaparecerá de una vez de la discusión ese arbitrario *qidduš* pascual celebrado la tarde anterior a la fiesta?

b) *¿Comida de «ḥaburá»?*

H. Lietzmann propuso otro camino para explicar el marco exterior de la última cena de Jesús. Se adhirieron a él K. G. Goetz[31], R. Otto[32] y G. Dix[33]. Para explicar la última cena de Jesús, estos

[29] W. O. E. Oesterley afirma que el «*qidduš* pascual» del año de la muerte de Jesús fue un «*qidduš* sabático» anticipado (p. 175). Tal afirmación encierra un cúmulo de imposibles: es inconcebible que se anticipara la celebración del sábado y es imposible que la fiesta de Pascua se celebrara veinticuatro horas antes de su comienzo.

[30] F. C. Burkitt, *The Last Supper ant the Paschal Meal:* JThSt 17 (1915/16) 294.

[31] K. G. Goetz, *Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus?* (Basilea 1929) 27. Goetz se remite aquí a su libro, *Die (heutige) Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1904, [2]1907) 243ss, en cuya página 245 cita un tratado «Joanit 2,5» *(sic)*. Se refiere a la Ta ʿanit II,5, aunque este pasaje no trata sobre el amén de la oración de la mesa, sino sólo sobre el amén del culto de la sinagoga; y en la p. 245s afirma que, en la comida judía, era costumbre dejar algunos trozos de pan bendito *(sic!)* para los pobres. Para probarlo remite a San. XI, que trata de los delitos que se castigan con la horca (!!). Cf. J. Jeremias, *Das paulinische Abendmahl — eine Opferdarbringung?:* ThStKr 108 (1937/38) 124-141.

[32] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 235-237. En su excelente análisis de la cena afirma Otto que el modelo de la cena fue un «'banquete religioso' de *ḥeber* o de una *ḥaburá* con carácter sacro *(sic!)* y particularidades rituales» (p. 235). Cita textualmente una frase de A. Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel* (Breslau 1857) 123: «En principio, todas las comidas comunitarias eran meritorias y tenían carácter religioso» (p. 235, n. 1). Pero esta frase es errónea porque San. VIII,2 —a este pasaje alude Geiger— trata de una *ḥaburat miṣwa* (cf. lo que se dice a continuación en el texto) y no de un banquete cualquiera. Con esta frase errónea

se desvanecen también todas las conclusiones de Otto. Cf. p. 27, n. 19.

[33] G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1945) 50-70.

investigadores recurren a «las comidas judías, impregnadas de una atmósfera religiosa..., tal como podía celebrarlas en cualquier ocasión un grupo de amigos (*ḥaburá*) cuando tenía necesidad de ello»[34]. Desgraciadamente hay que decir que esta hipótesis es una construcción artificiosa y carente de todo fundamento. Sucede más bien que toda comida, por el hecho de la bendición de la mesa, tenía «carácter religioso», tanto si se hacía en privado como si se reunían varios comensales, tanto si se trataba de una simple refección como si se celebraba un banquete en el que corría el vino. Es verdad que a veces se habla de «hermandades» en contexto de banquetes rituales. Pero estas «hermandades» eran *ḥaburot miṣwa,* es decir, «hermandades para la observancia de una obligación»[35]; las comidas de *ḥaburá,* en las que participaban y a cuya financiación contribuían estas fraternidades, eran exclusivamente[36] banquetes de obligación como, por ejemplo, una petición de mano, una boda, una fiesta de circuncisión, un banquete fúnebre[37], a los que se consideraba un honor asistir en calidad de huésped contribuyente. No se puede demostrar que estas hermandades, que por lo demás tenían carácter caritativo[38], u otros «grupos de amigos» organizaran banquetes rituales (o incluso «sagrados»)[39] «cuando lo juzgaban necesario». «No puedo convencerme» de que las hermandades laicas de Jerusalén «tuvieran tales comidas en común fuera de la cena de Pascua», opinaba hace ya 50 años un especialista en la materia[40]. Y con no menor razón nos previene C. W. Dug-

[34] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 210; cf. 228. Lietzmann sigue a G. Loeschcke, *Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie:* ZWissTh 54 [19] (1912) 202, quien halló testimonios de «comidas semicultuales» en R. H. bab. 29a y Ber. bab. 46a. En realidad, ambos pasajes tratan de la oración pronunciada sobre el pan, que formaba parte de toda comida.

[35] San. VIII,2; Pes.bab. 113b.

[36] K. G. Kuhn, *Die Abendmahlsworte:* ThLZ 75 (1950) col. 401.

[37] Tos. Meg. IV,15 (226,13) par. Semaḥôt XII (Babylonischer Talmud; Francfort 1721) IX fol. 16b.

[38] Billerbeck IV, 276, 607-610; J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 264-266. En este pasaje he indicado también las razones que sugieren que estas hermandades caritativas estaban vinculadas a las hermandades fariseas. Pero esto no pasa de ser una suposición que no puede demostrarse.

[39] Así, H. Lietzmann, *An die Korinther I.II* (Tubinga [3]1931) 56; R. Otto, confróntese p. 29, n. 32.

confróntese p. 27, n. 32.

[40] A. Büchler, *Der galiläische ʿam-haʾareṣ des zweiten Jahrhunderts* (Viena 1906) 208, n. 2.

more: «La repetición constante del tema *ḥaburá* no constituye una prueba»[41].

c) *¿Comida esenia?*

Finalmente, en el marco de sus importantes trabajos sobre Qumrán, K. G. Kuhn[42] ha estudiado la comida solemne que los esenios tomaban en común todos los días y, con ciertas limitaciones, se ha referido a ella para facilitar la comprensión de la última cena[43]. En su opinión, la comida cultual esenia influyó en la cena bajo dos aspectos: determinó la configuración de las comidas de la primitiva comunidad cristiana y los relatos de los evangelistas (excepto el de Lucas) sobre la última cena, pero no los actos mismos de Jesús en aquella ocasión.

α) En primer lugar, por lo que se refiere a la celebración de la comida en la comunidad naciente, no deja de causar admiración el hecho de que, tanto en Jerusalén como en Qumrán, encontremos una comunidad cuyos miembros se reúnen diariamente para una comida común, de forma que cabe preguntar si la comunidad primitiva no estaba en esto influenciada por la costumbre esenia[44]. Pero ya las mismas diferencias externas son demasiado grandes para que ello haya ocurrido. En efecto, las comidas que reunían a los miembros de la comunidad esenia dos veces al día, a las once de la mañana y por la tarde, en el monasterio[45] eran expresión y parte esencial de su comunidad de vida monástica; en cambio, las comidas de la comunidad primitiva se organizaban, por turno, en

[41] C. W. Dugmore, reseña de G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Londres 1945): JThSt 47 (1946) 109.

[42] Agradezco a mi colega Kuhn que haya leído el manuscrito de las páginas siguientes y me haya asegurado que —a pesar de algunas discrepancias de detalle— coincidimos en la cuestión fundamental.

[43] K. G. Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift:* EvTh 10 (1950/51) 508-527, traducido al inglés con el título *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran* y publicado en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957-Londres 1958) 65-93, 259-265.

[44] Kuhn, *l. c.;* F. M. Cross jr., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies* (Nueva York 1958) 177s. Cross se basa también en el hecho de que tanto la comida esenia como la cena del Señor en la comunidad primitiva eran una anticipación del banquete mesiánico. Pero

esto es problemático en la comida esenia (cf. pp. 35s).

[45] Josefo, Bell.2,129-133.

casas privadas[46], sólo se celebraban por la tarde[47] y, desde el principio, en ellas participaban también las mujeres[48]. Kuhn encuentra una «semejanza decisiva» en el hecho de que tanto los esenios (según 1 QS VI,4-6) como los primeros cristianos (según *Didaché* 9) empezaban la comida pronunciando una bendición sobre el pan y el vino; sin embargo concede que el orden es diferente: entre los esenios, el orden es pan/*tiroš;* en *Did.* 9, vino/pan.[49]. Este solo detalle hace improbable cualquier dependencia. Hay que añadir que el rito cristiano primitivo difiere del rito esenio no sólo en el orden de las bendiciones, sino también en todo su desarrollo (exhortaciones al principio, oraciones al final, cf. *infra,* pp. 126ss). Los banquetes cristianos primitivos no son imitación de prácticas esenias, sino prolongación cotidiana de la comunidad de mesa con Jesús; Kuhn subraya esto con razón y no se entiende bien por qué en la frase siguiente hace referencia a las comidas cultuales esenias[50].

β) ¿Es concebible que la costumbre esenia, aunque no haya influido en las comidas cristianas primitivas, lo haya hecho al menos en los relatos sobre la última cena de Jesús? Como ya es sabido, estos relatos difieren entre sí por el hecho extraño de que Mc/Mt colocan las palabras sobre el vino inmediatamente después de las palabras sobre el pan, mientras que Lc/Pablo insertan entre el pan y el vino la frase *meta to deipnêsai* («después de cenar»). Kuhn cree descubrir influencias esenias en la redacción de Mc/Mt. Opina, en efecto, que Mc/Mt, al poner el vino inmediatamente después del pan, «reflejan... una costumbre precristiana, a saber, la de la comida cultual esenia», mientras que Pablo/Lc «ya no entendieron la peculiaridad» de la antigua fórmula de Marcos; por eso recurrieron al «uso judío común» e introdujeron la comida entre el pan y el vino[51]. Pero esta construcción, ¿no fuerza los textos?

Vamos a tratar primero de los textos que describen el rito de la comida esenia; sólo conservamos tres, muy lacónicos en los datos sobre el rito, pero que coinciden en lo esencial. 1QS VI, 4-6 menciona solamente que el sacerdote es el primero en tomar[52] el pan

[46] Hch 2,46: *kat' oikon.*
[47] Hch 20,7-12.
[48] Esto puede deducirse de Hch 6,1 (cf. 1,14; 12,12) y de Mt 14,21; 15,38.
[49] Kuhn, *The Lord's Supper,* 73; cf. 260, n. 25.
[50] Kuhn, *l. c.,* 86.
[51] Kuhn, *l. c.,* 73.

[52] 1QS VI,4-6 (M. Burrows-J. C. Trever-W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* II,2. *Plates and Transcription of the Manual*

y la bebida (*tiroš*, cf. pp. 53ss); según 1QSa II,17-21, él béndice ambas cosas (en acusativo)[53]. Según Josefo, *Bell.* 2,131, el sacerdote recitaba una oración tanto antes como después de la comida[54]. El cuadro resulta más confuso todavía si, como hace Kuhn (yo personalmente soy escéptico en este punto), se defiende que el escrito *José y Asenet* proviene de círculos terapéuticos esenios y, en consecuencia, se aducen los cinco pasajes de este escrito que hablan del pan de vida y de la copa de bendición[55]. En efecto, en tres de estos cinco pasajes aparece junto al pan y el vino un tercer elemento: el óleo *de la incorruptibilidad*[56]. Un somero

of Discipline [New Haven 1951] Tabla VI,4-6): «Y cuando preparen la mesa para comer o (*'w*) el *tiroš* para beber, el sacerdote siempre ha de extender la mano el primero para que quede bendecido por (la degustación) de la primera parte del pan o del *tiroš*».

[53] 1QSa II,17-21 (D. Barthelemy-J. T. Milik, *Qumran Cave* I, en *Discoveries in the Judaean Desert* I [Oxford 1955] 111): «Y cuando se reúnan a la mesa de la comunidad o para beber el *tiroš* y esté preparada la mesa común y mezclado [el] *tiroš* para beber, [nadie] debe [extender] su mano hacia el primer bocado de pan y [del *tiroš*] antes que el sacerdote porque él bendice la primera porción de pan y de *tiroš* y es el primero en extender la mano hacia el pan; después extenderá sus manos hacia el pan el [rey] ungido de Israel, [...] y toda la comunidad reunida, cada uno según su rango»; la continuación se ofrece en p. 35. J. T. Milik, *op. cit.*, 111, 21 ha llenado la laguna del final con las dos palabras *[w'ḥr ybr]kw*: «y después bendecirá toda la comunidad reunida, cada uno según su rango». Pero esta restitución del texto, como me ha sugerido C. H. Hunzinger, es insostenible. El mismo Milik advierte que no hay testimonios de que en el judaísmo tardío cada uno de los comensales bendijera por su cuenta después de la bendición «por todos» (*l. c.*, 118).

[54] Josefo, Bell. 2,131: *Prokateuchetai d' ho hiereus tês trophês, kai geusasthai tina prin tês euchês athemiton; aristopoiesamenos d' epeuchetai palin; archomenoi te kai pauomenoi gerairousi Theon hos choregon tês zoês* («El sacerdote ora antes de comer, y es contrario a la ley probar algo antes de la oración; terminada la comida, ora de nuevo; así que, al comenzar y al terminar, rinden homenaje a Dios como dispensador de la vida»).

[55] *José y Asenet* 8,5.9; 15,5; 16,16; 19,5 (P. Batiffol, *Le livre de la prière d'Aseneth*, en *Studia Patristica* 1-2 [París 1889-90] 49,3-8.21-23; 61,,4-7; 64,14s; 69,8s).

[56] 8,5 (Batiffol 49,3-8): José se niega a saludar con un beso a la egipcia Asenet: «No es decente que un hombre piadoso, que glorifica al Dios vivo con su boca y come el pan bendito de la vida y bebe la copa bendita de la inmortalidad y está ungido con el óleo bendito de la incorruptibilidad, dé un beso a una mujer extranjera que bendice con su boca a las divinidades muertas y mudas, que come a su mesa carnes sofocadas, bebe su libación sacrificial en una copa de mentira y se unge con la unción de la corruptibi-

lidad». 15,5 (Batiffol 61,4-7): Un ángel promete a Asenet, que ha hecho penitencia destruyendo sus ídolos: «A partir de este día serás creada, mode-

análisis de estos textos basta para descubrir una serie de rasgos que impiden establecer una relación con los textos de la cena, porque no tienen aquí ninguna correspondencia: la colocación del rito del pan y del vino al comienzo del banquete, las bendiciones pronunciadas por un sacerdote que ostenta la presidencia, y (?) la unción con óleo. A esto se añade que, como veremos [57], la palabra *tirоš* es tan equívoca que ni siquiera es seguro que los esenios bebieran vino en sus comidas.

Más aún, los mismos textos neotestamentarios están en contra de la tesis según la cual habrían sido influidos por las comidas esenias. ¿Es verosímil que, en Mc/Mt, la sucesión inmediata pan-vino esté pensada para el principio de la celebración (sólo en este caso se daría una analogía con los esenios), cuando todos los datos indican que en la época primitiva las acciones eucarísticas se celebraban al final de la comida? [58]. ¿Es concebible que la presentación de Marcos refleje una práctica no cristiana, divergente del modo cristiano de celebrar la comida? ¿Puede imaginarse que ya en la época más primitiva, es decir, antes de Pablo, «no se entendiese ya» la peculiaridad de la fórmula de Marcos y que por eso la tradición Pablo/Lc recurra a la «práctica judía común» para describir la última cena?

Tampoco son convincentes los restantes argumentos en favor de que Marcos, Mateo y Juan narran la última cena al modo de una comida esenia. Aun en el caso de que Jn 13,24 aluda claramente a este tipo de prácticas (lo cual no es del todo seguro), tales usos no sólo eran corrientes entre los esenios, sino también entre los rabinos [59]. Y se puede preguntar [60] si la antigua tradición premarcana suponía que las mujeres no asistieron a la última cena de Jesús, como sucedía en las comidas de los esenios. El hecho de que Jesús en la última cena no aparezca como «padre de familia» (¿cómo hubiera sido posible tal cosa?), sino como «guía y maestro

lada y vivificada de nuevo, comerás el pan bendito de la vida, beberás la copa llena de inmortalidad y serás ungida con el óleo bendito de la incorruptibilidad». 16,15s (Batiffol 64,10-15): «Entonces el ángel de Dios extendió su diestra y, tomando una pequeña porción de miel, comió. Después metió con su propia mano la otra parte en la boca de Asenet... y el ángel le dijo: 'has comido el pan de la vida, has bebido la copa de la inmortalidad y has sido ungida con el óleo de la incorruptibilidad'».

[57] Cf. p. 54.

[58] Cf. p. 110.

[59] Un ejemplo en Billerbeck I,515, y.
[60] Cf. pp. 47s.

de su círculo de los Doce»[61] evoca no sólo la disposición de la comida esenia, sino también la reglamentación de la comida pascual cuando se celebraba por grupos de peregrinos en Jerusalén, y también —como sabemos por muchos documentos— el orden que seguían los doctores de la ley en las comidas que tenían con sus discípulos. Finalmente, el hecho de que Jesús pronunciara la bendición no sólo sobre el pan sino también sobre el vino, no sólo responde al rito esenio[62], sino también «al uso judío común»: al comienzo de la comida festiva, el señor de la casa pronuncia la bendición «en nombre de todos» lo mismo sobre el pan que sobre el vino[63]; y al final de la comida pronuncia igualmente la acción de gracias sobre el vino aunque no haya ningún invitado. Por tanto, en mi opinión, no está demostrado el influjo de las costumbres esenias sobre los relatos de la cena de Jesús.

γ) Parece improbable un influjo de la comida esenia en el ágape cristiano primitivo y en los relatos de la última cena de Jesús; sin embargo, queda por examinar si Jesús imitó el modelo esenio en el modo de celebrar la última cena. Podría haber un punto de contacto en el hecho de que Jesús, según Lc 22,16, caracteriza la Pascua como tipo de la Pascua del cumplimiento escatológico. En efecto, con frecuencia se defiende la opinión de que los esenios consideraban sus comidas rituales como anticipación del banquete mesiánico[64]. Pero ¿es esto verdad? El único documento que se puede aducir es 1 QSa II,21s, que, a continuación de la descripción, ya citada (pág. 33, nota 53), del orden en que han de sentarse a la mesa y servirse los invitados al futuro banquete mesiánico, dice: «Y se atendrán a esta prescripción en todas las comidas en que se reúnan al menos diez hombres». Esta frase suele entenderse como una invitación a considerar cada comida de la comunidad como anticipación litúrgica o simbólica del banquete mesiánico. Pero el texto, que desgraciadamente queda interrumpido en este punto, no dice nada de esto. Sólo dice que en toda comida en que se reúnan al menos diez miembros de la comunidad ha de observarse, especialmente en lo concerniente al orden que han de

[61] Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls*, 519; *The Lord's Supper*, 84.

[62] 1QS VI,4-6.

[63] Ber. jer. VI, 10d, 1 par. Ber. bab. 43a; según esto hay que interpretar (siguiendo a Billerbeck IV,621) los paralelos Tos. Ber. IV, 8 (9, 8), donde

faltan las palabras «uno solo dirá la bendición por todos».

[64] Por ejemplo, F. M. Cross, *l. c.*, 63-67, 177-179.

seguir los comensales al servirse, el ritual de la comida descrito anteriormente en relación con el banquete mesiánico. Pero incluso esta interpretación fuerza probablemente el texto. C. H. Hunzinger me ha hecho observar que es sumamente inverosímil que la frase que nos ocupa se refiera a las comidas diarias de los esenios. Puesto que todo el contexto precedente trata del tiempo mesiánico, es muy probable que la frase conclusiva se refiera también a él. En la era mesiánica la comunidad se distribuirá en grupos (1 QSa I,29-II,1), y la frase final dice que, cuando venga el Mesías, hasta la más pequeña unidad, es decir, el grupo de diez, deberá observar el ritual descrito. Si esto es verdad, 1 QSa II,21s. no trata de anticipaciones del banquete mesiánico celebradas en el presente, sino del mismo banquete mesiánico. Pero, aun cuando los esenios hubieran considerado sus dos comidas diarias como anticipaciones del banquete escatológico —lo cual, como acabamos de ver, no tiene ningún fundamento—, tampoco habría que pasar por alto que en la Sinagoga eran corrientes la idea y el uso de la anticipación litúrgica. Veremos que en la cena pascual se recitaba el final del *Hallel* (Sal 118,25-29) como anticipación litúrgica de la venida del Mesías [65]. Jesús conocía esta interpretación del Sal 118,25-29 [66]. Por consiguiente, si se ha de buscar en alguna parte un precedente de la idea de anticipación en Lc 22,16, habrá que hacerlo aquí y no en el ámbito esenio.

Nuestro resultado es, pues, totalmente negativo. Hasta ahora no se ha demostrado un influjo de las comidas rituales esenias en la cena de Jesús. En esto estoy totalmente de acuerdo con Kuhn [67]; si nuevos textos no nos deparan sorpresas inesperadas, no podemos esperar de las noticias sobre las comidas esenias ninguna ayuda para entender las palabras de Jesús en la última cena.

III. APORTACION DE LA ASTRONOMIA

En los últimos tiempos se ha intentado repetidas veces resolver el problema que plantea el día de la muerte de Jesús (y, consiguientemente, el problema de si su última cena tuvo o no carácter pas-

[65] Cf. pp. 282ss: la aclamación antifonal en la parusía.
[66] Cf. pp. 284s.

[67] Kuhn, *l. c.*, 84s. Cross tampoco afirma que la costumbre esenia influyera en la última cena de Jesús.

cual) mediante la cronología astronómica. En tiempo de Jesús se fijaba el comienzo del mes por la comprobación empírica del novilunio. La luna nueva, como se sabe, es invisible; lo que es visible es el cuarto creciente que, a modo de hilo brillante, aparece uno o dos días después de la luna nueva en el hemisferio oeste poco después [1] de la puesta del sol [2]. La comisión sacerdotal [3] del calendario se reunía al atardecer del día 29 de cada mes y esperaba a los testigos que pudieran dar fe, bajo juramento, de haber visto el primer cuarto creciente. Si antes de que aparecieran las estrellas [4] comparecían al menos dos testigos fidedignos [5], quedaba proclamado el nuevo mes. Dado que hoy es posible calcular la luna nueva «con precisión de minutos» [6], la astronomía puede reconstruir con aproximación el calendario judío del tiempo de Jesús y precisar con cierta probabilidad en qué día de la semana cayeron los días 14 y 15 de Nisán de los años inmediatos al 30 d. C.

Quedan, sin embargo, dos factores de incertidumbre. 1. La visibilidad efectiva del primer cuarto creciente: una vez que el cálculo astronómico ha deducido en qué momento pudo verse la nueva luna, todavía queda por demostrar que fuera vista de hecho, porque la visibilidad efectiva depende de factores que hoy día no se pueden reconstruir (atmósfera clara o con niebla, cielo despejado o cubierto, crepúsculo débil o intenso). 2. Los meses intercalares: cada 19 años hay que añadir 7 meses intercalares para compensar la diferencia entre el año solar y el lunar. Pero no tenemos datos históricos que nos permitan saber en qué año entre 27-33 d. C. se proclamó un mes intercalar.

Sin embargo, estos dos factores de incertidumbre pierden gran parte de su peso si se tienen en cuenta algunas reglas fijas del calendario. El segundo factor, si se advierte que la fiesta de Pascua

[1] Cuando la luna nueva astronómica entra al comienzo de la noche; poco antes de la puesta del sol, el segundo día.

[2] O. Gerhardt, *Der Stern des Messias* (Leipzig-Erlangen 1922) 119.

[3] Tal era la costumbre más antigua: R. H. I,7; cf. B. Zuckermann, *Materialien zur Entwicklung der altjüdischen Zeitrechnung im Talmud* (Breslau 1882) 7; A. Büchler, *Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels* (Viena 1895) 188, n. 1. Después de la destrucción del templo, el Sanedrín reivindicó el derecho de establecer el comienzo del mes (R. H. I,7).

[4] Cf. p. 14, n. 2.

[5] R. H. I,7.

R. H. 1,7.

[6] P. V. Neugebauer, *Astronomische Chronologie* I (Berlín-Leipzig 1929) 75; cf. 78.

tenía que caer después del equinoccio de primavera[7], con el fin de que las primeras gavillas estuvieran ya maduras para la ofrenda el 16 de Nisán[8] Reduce la importancia del primer factor la regla de que un mes no podía tener menos de 29 días ni más de 30, por lo cual la variación puede llegar, como máximo, a un día[9]

La cronología astronómica deberá responder, pues, a la siguiente pregunta ¿cayó en viernes el 14 ó 15 de Nisán de alguno de los años próximos al 30 d C? En el primer caso quedaría confirmada la cronología joánica, en el segundo, la cronología sinóptica He aquí la respuesta[10]

Ano 27			
14 Nisan	juev 10 abril	posiblemente[11]	*viern* 11 abril
15 Nisan	*viern* 11 abril		sab 12 abril

[7] Anatolio de Alejandría (segunda mitad del siglo III), *Peri toû pascha* (apoyandose en autoridades judías precristianas), en Eusebio, Hist eccl VII, 32, 16 19 Cf E Schurer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I (Leipzig [5]1920) 752s

[8] Tos San II,6 (417,1) Cuando era necesario se añadía un mes intercalar

[9] Cf Gerhardt, *l c* 119 124, Schurer, *l c*, 745 760

[10] Gerhardt, *l c*, 124 136 Cf K Schoch, *Christi Kreuzigung am 14 Nisan* «Biblica» 9 (1928) 48 56, J Schaumberger, *Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker,* op cit 57-77 (según las indicaciones de Schoch), O Gerhardt, *Berichtigung l c*, 466-468, O Gerhardt, *Das Datum der Kreuzigung Christi* «Astronomische Nachrichten» 240 (sept dic 1930) col 137-162, *Zum Datum der Kreuzigung* «Astr Nach» 242 (abril junio 1931) col 305 310 U Holzmeister, *Neuere Arbeiten uber das Datum der Kreuzigung Christi* «Biblica» 13 (1932) 93 103, J K Fotheringham, *The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion* JThSt 35 (1934) 146-162, G Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge 1940) 203 277 Desgraciadamente resulta inservible G Amadon, *Ancient Jewish Calendation* JBL 61 (1942) 227 280, porque, en sus cálculos astronómicos, la autora parte de la hipótesis que ya hemos rechazado por insostenible (p 14, n 3) supone que, en la época de Jesús, la cena pascual se celebraba en la noche del 13 al 14 de Nisán (cf diagrama, *l c*, p 245 y *The Johannine Synoptic Argument* «Anglican Theological Review» 26 [1944] 110s, *Important Passover Texts in Josephus and Philo* «An Th Rew» 27 [1945] 115) De hecho, no hay duda alguna de que, desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días, la cena pascual judía jamás se ha celebrado en otra fecha que en la noche del 14 al 15 de Nisan Es lamentable que G Amadon haya invalidado su arduo trabajo con este error y otros relacionados con él

[11] Según la posibilidad de ver la luna nueva astronómicamente existía la

posibilidad (primera columna), pero las condiciones atmosféricas pudieron impedir la visión, de suerte que la santificación del mes pudo aplazarse un día (segunda columna)

Año 30				
14 Nisan	difícilmente[12]	juev 6 abril	probablemente[11]	*viern* 7 abril
15 Nisan		*viern* 7 abril		sáb 8 abril
Año 31[13]				
14 Nisan		mierc 25 abril	posiblemente[14]	juev 26 abril
15 Nisan		juev 26 abril		*viern* 27 abril
Año 33[15]				
14 Nisan		*viern* 3 abril	posiblemente[14]	sáb 4 abril
15 Nisan		sab 4 abril		domin 5 abril
Año 34				
14 Nisan		mart 23 marzo	o bien[16]	juev 22 abril
15 Nisan		mier 24 marzo		*viern* 23 abril

Esto significa que el 15 de Nisán cayó en viernes, probablemente, el año 27 y, posiblemente, los años 30, 31 y 34, por consiguiente, estos años irían bien con la cronología sinóptica El 14 de Nisán cayó en viernes, probablemente, los años 30 y 33, posiblemente, el año 27, esto concordaría con la cronología de Juan Ahora bien, los años 27 y 34 se pueden descartar con toda seguridad porque el conjunto de la cronología neotestamentaria impide suponer que en ellos ocurriera la muerte de Jesús, no se puede excluir por completo el año 33, pero hay que considerarlo fecha improbable[17] El problema se reduce, pues, a precisar la cronología de los años 30 y 31

[12] Cf pp 40-42

[13] Unicamente en caso de mes intercalar

[14] Cf p 38, n 11

[15] Es muy improbable que en este año hubiera intercalación, ya que en tal caso el 14 de Nisán habría coincidido con el sábado 2 de mayo o el domingo 3 de mayo, y el 15 de Nisán, con el domingo 3 de mayo o el lunes 4 del mismo mes

[16] En caso de mes intercalar, cosa muy probable este año 34, dada la proximidad del 23 de marzo respecto al equinoccio

[17] Segun Lc 3,1, Juan comenzó su ministerio el año 15 de Tiberio, que, de acuerdo con el calendario sirio, corresponde al período de tiempo que media entre el primero de octubre del año 27 y el 30 de septiembre del año 28, por consiguiente, debe excluirse que la muerte de Jesús ocurriera en la Pascua del año 27 La inscripción de Galión y la cronología de los años sabáticos (J Jeremias, *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie* ZNW 27 [1928] 98 103) permiten datar el Concilio de Jerusalén en el año 48, segun Gál 1,18 y 2,1, la conversión de san Pablo tuvo lugar diecisiete años (o, si se quiere contar con exactitud, quince años más los meses transcurridos de los años primero y último de los diecisiete) antes, es decir, el 31 o 32 (el 33 es ya menos probable) La muerte de Jesús no puede datarse en fecha

posterior a la conversión de san Pablo, por tanto, no pudo ocurrir el año 34 Fotheringham (*l c*, 161) ha propuesto la fecha del 3 de abril del año 33,

Por lo que se refiere al año 30 —consúltese la tabla cronológica—, la cuestión es la siguiente: el viernes 7 de abril del año 30 ¿coincidió con el 14 o con el 15 de Nisán? O. Gerhardt, basándose en observaciones de la aparición de la luna nueva practicadas en Palestina durante la Primera Guerra Mundial y estudiando con detención las reglas rabínicas sobre la proclamación del comienzo del mes, sostuvo en 1922 que, con toda probabilidad, el 7 de abril del año 30 fue 15 de Nisán (= cronología sinóptica)[18]; la ecuación 7 de abril del 30 = 14 Nisán (= cronología joánica) la consideró posible aunque astronómicamente menos probable [19]. Le contradijo en 1928 K. Schoch (del Astronomisches Recheninstitut de Berlín-Dahlem), que se había especializado en la observación de la aparición del cuarto creciente y en la verificación de innumerables datos babilónicos al respecto. Schoch se pronunció por la ecuación: viernes 7 de abril del año 30 = 14 de Nisán [20]. Schoch murió poco después. O. Gerhardt tuvo la amabilidad de informarme poco antes de su muerte (2 de febrero de 1946) sobre el curso ulterior del debate (en carta del 21 de mayo de 1944): «Al principio me comunicó Schoch repetidas veces que estaba de acuerdo con mi ecuación 7 abril del 30 = 15 de Nisán, incluso después de haber repetido varias veces estos cálculos. De ello se enteró un día Fotheringham, de Oxford, y le escribió que en tal cálculo había algún error porque, según las fórmulas, el 7 de abril del 30 tuvo que ser el 14 de Nisán. Schoch repasó sus cálculos, halló un error de hora y media y publicó todo esto en 'Biblica' (1928). Poco tiempo después, una observación de la aparición del cuarto creciente, llevada a cabo por varios científicos en Kubebe, obligó a Fotheringham y Schoch a conceder que su fórmula no era exacta. Neugebauer, mucho más cualificado que Schoch, me ha asegurado decididamente que la fórmula 7 abril del 30 = 15 de Nisán es exacta. Y finalmente Fotheringham me ha dado la razón públicamente: 'el 23 de marzo del año 30 la luna estuvo bastante más cerca del sol de lo que postula el profesor Gerhardt', y fue visible, de manera que 7 abril = 15 Nisán». Respecto a estas últimas frases hay que notar críticamente que Gerhardt (que no era astrónomo profesional, aunque conocía bastante bien la materia) olvidó algunos detalles al redactar esta exposición un

de la misma opinión es G. Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge 1940).

[18] O. Gerhardt, *Der Stern des Messias* (Leipzig-Erlangen 1922) 129-131.
[19] Gerhardt, *l. c.,* 134s, a-f; 139.
[20] K. Schoch, *Christi Kreuzigung am 14. Nisan:* «Biblica» 9 (1928) 48-56.

tanto subjetiva. De hecho, Schoch nunca abandonó su fórmula, 7 abril del 30 = 14 Nisán, y J. K. Fotheringham se expresó en 1934 con bastante más reserva de lo que explica Gerhardt. Es verdad que Fotheringham concede que la ecuación de Gerhardt, 7 abril del 30 = 15 Nisán, no es totalmente imposible [21], pero sostiene resueltamente la ecuación: viernes 7 abril del 30 = 14 Nisán [22]. En la segunda edición de esta obra yo me había fiado ante todo de la carta de Gerhardt del 21 mayo 1944; es verdad que ya entonces me expresaba con mayor prudencia que él, y sólo decía que los cálculos astronómicos hablaban en favor de la cronología sinóptica «con algo más de verosimilitud». La comprobación de que la presentación del debate hecha por Gerhardt debe ser corregida en un punto importante me obliga a formular todavía con más reserva mis propias conclusiones.

El viernes 27 de abril del año 31 pudo coincidir con el 15 de Nisán bajo dos condiciones: que el año 31 fuera bisiesto y que, al comienzo del mes, el cuarto creciente se viera un día más tarde, con lo cual el 1 de Nisán correspondería al 13 de abril [23].

En resumen, desgraciadamente la cronología astronómica no conduce a ningún resultado seguro. Constata que el viernes 7 abril del 30 y el viernes 3 abril del 33 coincidieron probablemente con 14 de Nisán, lo cual respondería a la cronología de Juan [24]. Pero no excluye por completo la posibilidad de que el viernes 27 de abril del año 31 (y el viernes 7 abril del 30, aunque con menor proba-

[21] Fotheringham, *l. c.*, 159: «De todas las observaciones visuales de que tengo noticia, y lo mismo le ha pasado a Schoch, no ha habido más que una tarde en que se haya podido observar la luna más próxima al sol de lo que autoriza la fórmula de Schoch y mucho más próxima de lo que exige el profesor Gerhardt. Tal cosa sucedió el día 2 de mayo del año 1916: dos muchachas tratando de descubrir zepelines en el cielo de Scarborough y dos mujeres en Heighington observaron el cuarto creciente lunar. Estas raras ocasiones en que la transparencia de la atmósfera es superior a la normal son bien conocidas de los astrónomos. La fórmula de Schoch, dicho sea de paso, no admite tales excepciones».

[22] Fotheringham, *l. c.*, 162.

[23] Fotheringham, *l. c.*, 159s.

[24] Carece de fundamento la objeción de que el día 7 de abril era para los romanos un *día nefasto* en el que se evitaban ciertas acciones judiciales. En efecto, se exceptuaban las medidas de la autoridad para castigar a los recalcitrantes y malhechores (J. Schaumberger, *Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker:* «Biblica» 9 [1928] 61s); ignoramos además

si esta «superstición metropolitana» se había extendido también a las provincias; cf. U. Holzmeister, *Neuere Arbeiten über das Datum der Kreuzigung Christi:* «Biblica» 13 (1932) 99s.

bilidad) fuera el 15 de Nisán, lo cual estaría de acuerdo con la cronología sinóptica. El único dato seguro de la astronomía es que en los años 28, 29 y 32 d. C. —cualesquiera que fueran las condiciones de visibilidad al comienzo del mes de Nisán en estos años— no pudieron caer en viernes ni el 14 ni el 15 de Nisán. Por consiguiente, en estos años no pudo ocurrir, con toda seguridad, la muerte de Jesús.

IV. LA ULTIMA CENA DE JESUS, COMIDA PASCUAL

En esta situación son necesarios nuevos elementos para poder avanzar. La siguiente exposición trata de proporcionar nuevos datos, aduciendo una serie de puntos de vista que hasta ahora no se han tenido suficientemente en cuenta [1]. En mi opinión, estos puntos de vista permiten dilucidar si la última cena de Jesús fue o no una comida pascual. Confirma esencialmente la fuerza probativa de estos datos la circunstancia de que los rasgos que se aducen a continuación son, en parte, totalmente secundarios dentro del contexto de los relatos evangélicos y se mencionan de pasada y sin ninguna intención.

1. Según el testimonio unánime de los sinópticos (Mc 14, 13 par., 14,26 par.) y de Juan (18,1), la última cena de Jesús tuvo lugar en Jerusalén. Esto no es obvio en absoluto. En los días que precedían a la Pascua y, más aún, durante la fiesta misma, Jerusalén rebosaba de peregrinos. Como ya he tratado de exponer en otro lugar [2], nuestros conocimientos de la topografía de la explanada del templo (unidos a los datos rabínicos sobre el espacio utilizado en esa explanada para inmolar los corderos pascuales) nos permiten calcular su número aproximado para el tiempo anterior a la destrucción del templo. De acuerdo con tales conocimientos, hay que contar con una cifra de 85.000 a 125.000 peregrinos [3], a los que se añadían los habitantes de Jerusalén, cuyo número, tomando como base una densidad de población de un habitante por cada 35 m^2, ascendía a un total de 25.000-30.000 [4]. Tenemos que calcular,

[1] Un ejemplo típico es la opinión de M. Goguel, *Das Leben Jesu* (Zurich-Leipzig-Stuttgart 1934) 285: «En los relatos de Marcos y Mateo sobre la última cena no existe ningún rasgo que haga referencia al ritual de la

Pascua».

[2] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 95-102.

[3] Para la época de Jesús es más probable el número inferior.

por tanto, que eran muchas más de 100.000 las personas que se reunían en Jerusalén durante los días de la fiesta. He aquí algunas muestras de la extraordinaria aglomeración que registraba Jerusalén cuando llegaban las caravanas. Era imposible que todos los peregrinos se albergaran en Jerusalén; una gran parte tenía que pernoctar en tiendas montadas en torno a Jerusalén, concretamente en la llanura [5], es decir, al norte de la ciudad [6]. Además, ya en el siglo I a. C. se comprobó que era imposible mantener la costumbre, practicada desde la reforma de Josías [7], de que todos los participantes en la fiesta comieran el cordero pascual en los atrios del templo [8]; la falta de espacio obligó a separar el lugar de la inmolación y el de la comida. Desde el siglo I a. C., sólo la inmolación se seguía efectuando en la explanada del templo; la comida pascual se trasladó a las casas de Jerusalén [9]. Asimismo resultaba imposible que todos los peregrinos pernoctaran en Jerusalén la noche de Pascua, como exigía la exégesis que en aquella época se hacía de Dt 16,7. De aquí que se vieran obligados a habilitar los alrededores de Jerusalén para pasar esa noche (no para la comida pascual) [10].

[4] J. Jeremias, *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu:* ZDPV 66 (1943) 24-31. G. Dalman ha dado oralmente una cifra parecida: de 10.000 a 20.000 o, a lo sumo, 30.000. En *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 101s, se estima la densidad de población en un habitante por cada 25 m² y se calcula en 55.000 el número de habitantes de Jerusalén, cifra que parece ser superior a la real. Cf. *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 102s.

[5] Josefo, Bell. 2,12.

[6] Josefo, Ant. 17,217. Cf. *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 68s. Tal vez deba entenderse así el término *aulizesthai* empleado en Mt 21,17 (Betania) y en Lc 21,37 (monte de los Olivos) a propósito de Jesús; la palabra significa «pasar la noche (en una finca), vivaquear»; cf. W. Schmauch, *Der Ölberg. Exegese zu einer Ortsangabe besonders bei Matthäus und Markus:* ThLZ 77 (1952) 395.

[7] Antes del 621 a. C., la Pascua era una fiesta doméstica; a partir del año 621 pasó a ser una fiesta cultual; cf. J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 66-72.

[8] Dt 16,7; 2 Cor 35,13s; Jub 49,16.17.20. Los samaritanos han conservado hasta el día de hoy la costumbre más primitiva de sacrificar los corderos en el mismo lugar en que se comen; cf. J. Jeremias, *op. cit.,* 99.

[9] Pes. V,10; VII,12s; X,1ss y en otros lugares.

[10] La dificultad se resolvió delimitando teóricamente un distrito que podríamos llamar «Gran Jerusalén» y que englobaba a Betfagé; cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 119s; Billerbeck I,839s, 992; II,833s.

G. Dalman ha retirado las reservas expresadas en *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 87-89; *Orte un Wege Jesu* (BFChTh II 1; Gütersloh [3]1924) 338, n. 4; confróntese 269s; *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua* (Leipzig 1929) 8.

Pero todas estas medidas eran insuficientes. Dado el gran número de peregrinos, el espacio era tan escaso que una gran parte de ellos se veía obligada, a pesar de lo fresco de la estación (cf. Mc 14,54), a consumir la cena pascual en los patios y hasta en los tejados de la ciudad santa [11].

A este estado de cosas responden los datos de Mc 11,11 par.; 11,19; Lc 21,37; Mc 14,3 par.; Lc 22,39. En efecto, dichos pasajes narran que Jesús, durante su última estancia en Jerusalén, habitualmente abandonaba la ciudad por la tarde y se iba a Betania (según Lucas: al monte de los Olivos). ¿Por qué se queda, contra su costumbre, en la ciudad abarrotada la tarde de su última cena? Porque estaba escrito que el cordero pascual, perteneciente [12] a las cosas sagradas de categoría inferior [13], tenía que comerse dentro de los muros de Jerusalén [14].

2. Mc 14,13-15 par. supone que el local de la cena fue puesto sin más a disposición de Jesús y de sus discípulos. Esto podría estar de acuerdo con una costumbre que menciona una baraíta (Meg.bad. 26a; Tos. Maʿaś. šenî I, 12s [87,9]), según la cual Jerusalén estaba considerada como propiedad nacional; por eso estaba prohibido alquilar locales en Jerusalén (a los peregrinos

[11] «Aunque está escrito: 'Debe comerse en una misma casa' (Ex 12,46), ellos comen (el cordero pascual) en sus patios y terrazas». (Tos. Pes. VI,11 [166,2s]). Ta ʿan. III,8 indica que los hornos destinados a asar los corderos pascuales se hallaban al aire libre. Cf. también Pes. jer. VII, 35b, 36, donde también parece presuponerse que el cordero pascual se comía en las terrazas de Jerusalén (cf. p. 91, n. 23).

[12] Zebh. V,8.

[13] *Qodhašîm qallîm.*

[14] Sifré Nm 69 a propósito de 9,10: «¿Cuál es el lugar en que debe comerse el cordero pascual? Dentro de los muros de la ciudad de Jerusalén». Nm r. 7,8 a propósito de 5,2: «Las cosas santas de categoría inferior (el cordero pascual formaba parte de esta categoría de sacrificio) y el segundo diezmo se comen en Jerusalén». Pes. VII,9: «El cordero pascual conducido fuera de los muros de Jerusalén o que ha contraído una impureza debe ser quemado inmediatamente». Makk. III, 3: «Todo aquel que come cosas santas de grado inferior fuera de los muros (de la ciudad)... recibirá en castigo cuarenta azotes». Cf. además Kel. I,8; Tos. San. III,4 (418,22); Midr. Tann. a propósito de Dt 14,23; 15,20. Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 99; *Orte und Wege Jesu* (BFChTh II 1, Gütersloh [3]1924) 332s; *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (1935) 112. Sobre la disposición especial en favor de los prisioneros, a quienes se podía llevar la comida pascual a la prisión con tal de que ésta se hallara dentro del perímetro de la «gran Jerusalén»

con tal de que ésta se hallara dentro del perímetro de la «gran Jerusalén» (cf. *infra*, p. 57) (Pes. bab. 91a), cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 120s.

pascuales) exigiendo un precio; pero era corriente indemnizar a los propietarios dejándoles las pieles de los corderos pascuales [15]. De todos modos, el relato de Mc 14,13-15 par., que presenta rasgos legendarios, no permite deducir conclusiones seguras.

3. Según 1 Cor 11,23 y Jn 13,30, la última cena de Jesús se celebró durante la noche [16]; de acuerdo con este dato, Mc 14,17 y Mt 26,20 narran que Jesús vino con sus discípulos «al caer la tarde» para celebrar la última cena [17]. Tampoco este es un dato obvio. En ninguna parte narran los evangelios que se haya tenido durante la noche una cena normal [18]. Una sola vez (Mt 14,15) se menciona una comida «al atardecer» *(opsias de genomenes):* se trata de la multiplicación de los panes; pero el mismo versículo dice expresamente que «la hora (de la comida) ya había pasado» [19].

De hecho, la costumbre era tomar dos comidas al día: un desayuno muy frugal [20] entre las 10 y las 11 de la mañana [21] y la comida

[15] Cf. J. Mann, *Rabbinic Studies in the Synoptic Gospels:* HUCA 1 (1924) 343, n. 64.

[16] A. Oepke, *Ursprung und ursprünglicher Sinn des Abendmahls im Lichte der neuesten Forschung* (III): «Allg. Evluth. KZ» 59 (1926) col. 58: «Por lo que yo sé, no se ha tomado en consideración el hecho de que Pablo afirma expresamente que la última cena se celebró por la noche (11,23)». Téngase en cuenta que 1 Cor 11,23 reproduce la introducción de la fórmula litúrgica de la cena; se trata, por tanto, de un relato muy antiguo.

[17] El hecho de que la cena se prolongó hasta bien entrada la noche se deduce también de Mc 14,30 (cf. Mt 23,34; Lc 22,34): *semeron taute tê nykti;* puesto que el «hoy» ha comenzado al ponerse el sol, estas palabras tienen que haber sido pronunciadas durante la noche. Cf. también Jn 18,3: *meta phanôn kai lampadon* («con faroles y antorchas»).

[18] Mt 25,1-13 parece hablar de un banquete nupcial que comienza hacia medianoche. Lc 11,5 relata el caso excepcional de un caminante que pide alojamiento a medianoche. Lc 12,37s exagera intencionadamente y se aparta de la realidad cotidiana cuando dice que el señor, al volver a casa por la noche después de un banquete, recompensa a los criados vigilantes sirviéndoles personalmente la comida.

[19] Además, el término *opsia* designa probablemente en este pasaje la hora que precede a la puesta del sol (cf. p. 16).

[20] Billerbeck II, 204; cf. p. 52.

[21] Sab. bab. 10a (Bar.): «... hacia la hora cuarta (= las diez) es el momento en que desayunan los trabajadores, y a la hora quinta (las once) desayunan todos los demás» (el texto paralelo Pes. bab. 12b Bar. menciona la hora sexta [mediodía] como la hora ordinaria de la comida; pero, según Josefo, *Vita,* 297, esto sólo es válido para el sábado); también Pes. bab. 107b;

Targ. Ecl. 10,16s presupone que las diez era la hora ordinaria del desayuno. A las nueve, hora de la oración de la mañana, se está aún en ayunas: Hch 2,15.

principal[22] por la tarde[23]. A la misma costumbre se atenían, por ejemplo, los esenios: entre las 10 y las 11, el desayuno[24]; después seguían trabajando hasta media tarde *(mechri deiles)* y tomaban la comida principal[25]. Las discusiones sobre las fórmulas de bendición del sábado *(qidduš)* aportan numerosos testimonios en favor de que, en esta época, la comida tenía lugar los viernes y los sábados a media tarde *(bᵉminḥāh)*[26]. Sólo cuando se trata de aconte-

[22] *deîpnon,* hebr. *sᵉ'uda,* aram. *sᵉ'udta'.*

[23] S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (Leipzig 1912) 29: «durante las horas que preceden al atardecer»; Billerbeck II,204.206; IV,615: durante la tarde; W. Bauer, *Wörterbuch,* ⁵1958, col. 344, bajo el epígrafe *deîpnon:* «al atardecer»; Mek. Ex 18,13: «la hora de la comida» es antes del atardecer *('rb). Šab.* I,2: poco antes de la *minḥa* (oración posmeridiana, que, según Hch 3,1 [cf. 10,3.30], tenía lugar a las 15 horas) nadie debía sentarse a la mesa (para no perderse dicha plegaria). Pes. bab. 107b: el rey Agripa (I o II) tenía la costumbre de comer a la hora nona (las quince horas). También Lc 24,29 indica que la comida se tenía varias horas después del mediodía: *pros hesperan estin kai keklinen ede he hemera* («Está atardeciendo y el día va ya de caída»); cf. G. Dalman, *Orte und Wege Jesu* (Gütersloh ³1924) 244; *Arbeit und Sitte in Palästina* I,2 (1928) 613s. Finalmente, este contexto puede quizá explicar la lacónica indicación de Jn 1,39 *hora ên hos dekate* (las cuatro de la tarde): Jesús admite a los dos discípulos de Juan a comer con él.

[24] Josefo, Bell. 2, 129: trabajan *mechri pemptes horas* (hasta las diez o las once) y se reúnen después para comer.

[25] Josefo, Bell. 2, 131s.

[26] Viernes: Ber. bab. 48b (Bar.) determina la forma en que el *qidduš* de sábado (cf. pp. 25s) debe incorporarse a la acción de gracias; presupone, pues, que la comida se celebraba durante la tarde del viernes y que podía prolongarse hasta la puesta del sol. Puesto que R. Eli'ezer (hacia el 90 d. C.), defensor resuelto de la antigua tradición, considera la unión que existe entre el *qidduš* y la acción de gracias, tal costumbre es muy antigua. El mismo hecho —que la comida del viernes por la tarde se prolongaba hasta el comienzo del sábado— está atestiguado por Tos. Ber. V,2 (11,23); Pes. bab. 100a (Bar.) y Pes. jer. X,37b,37; Tos. Ber. V,3s (11,28); Pes. bab. 102a.b (Bar.); 'Er. bab. 73b. Más tarde aparece la opinión de que el viernes después de mediodía se debe estar en ayunas para comenzar el sábado con apetito: Tos. Ber. V,1 (11,22); Pes. bab. 99b (Bar.) Pes. jer. X,37b,33; tal costumbre es a lo sumo del siglo II y, probablemente, del III (cf. p. 26, n. 9). Sábado: Tos. Šab. XII,16 (128,15). Ber. VIII,5 refiere una discusión entre los discípulos de Šammay y los de Hillel (siglo I d. C.) en la que se debate cómo debe unirse la acción de gracias con la *Habdalá* (oraciones de alabanza recitadas la tarde del sábado y de los días de fiesta después de la puesta del sol); por tanto, una vez más se presupone que la comida comenzaba bien entrada la tarde del sábado y estaba terminada en el momento de ponerse el sol. Cf. I. Elbogen, *Eingang und Ausgang des Sabbats nach talmudischen*

Quellen (Hom. Israel Lewy; Breslau 1911) 173-187, sobre todo 179ss 183; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 203s, 206.

cimientos solemnes, como circuncisiones [27] y bodas [28], se indica que la comida se prolongaba hasta la noche.

Lo que acabamos de decir permite concluir con seguridad que la hora de la última cena de Jesús no corresponde a la de la comida habitual. ¿A qué se debe que dicha cena empiece «por la tarde» y se prolongue hasta «la noche»? Yo no veo más que una respuesta: la cena pascual fue desde el principio una comida nocturna [29]. «La Pascua sólo se puede comer por la noche» [30]. La cena comenzaba después de la puesta del sol [31] y se prolongaba hasta muy entrada la noche [32]. Las discusiones reiteradas y minuciosas sobre las distracciones ordenadas a tener despiertos a los niños durante la cena pascual [33] revelan hasta qué punto eran insólitas las horas nocturnas en que ésta se celebraba.

4. Según Mc 14,17 y Mt 26,20, Jesús estuvo rodeado de los Doce en la última cena [34]. Pero este dato no autoriza a concluir que quedaran excluidas las mujeres mencionadas en Mc 15,40 y Lc 23,49.55. En un texto oriental no cabe el *argumentum e silen-*

[27] Dt. r. 9,1 sobre 31,14; Midr. Ecl. a propósito de 3,2.

[28] Ber. I,1 (cf. H. L. Strack, B^{e}rakot, Leipzig 1915, 1 *ad locum*).

[29] Cf. A. Oepke, *Ursprung und ursprünglicher Sinn des Abendmahls im Lichte der neuesten Forschung* (III); «Allg. Evluth. KZ» 59 (1926), col. 58, que remite al canto pascual con el estribillo *belaila, belaila*. Con todo, su argumentación no tiene plena validez si no se admite que la hora habitual de la comida pascual era el atardecer.

[30] Zeb. V,8.

[31] Ex 12,8; Jub 49,1.12; Tos. Pes. I,34 (158,4); Pes. jer. V, 31 d, 27; Sifré Dt 133 sobre 16,6; Mek. Ex 12,6.

[32] Una medida preventiva, que pretende evitar las transgresiones de Ex 12,8 («esa misma noche comeréis la carne»), prohíbe comer el cordero pascual después de las dos de la mañana; Jub 49,10.12 o después de la medianoche (cf. Pes. X,9; Zeb. V,8; Tos. Pes. V,2 [163,17] y *passim*). Más instructiva aún es la información de Josefo: la noche de Pascua se abrían hacia la medianoche las puertas del templo (Ant. 18,29).

[33] Tos. Pes. X,9 (172,27); cf. p. 88, n. 3; Pes. bab. 108b. 109a y otros lugares.

[34] Unicamente la tradición apócrifa ha ampliado el círculo: el Evangelio de los Hebreos refiere que Santiago, hermano del Señor, asistió a la cena; así se lee en san Jerónimo, *De viris illustribus* 2 (E. Klostermann, *Apocrypha* II [Berlín ^{3}1929] 11); PL 23, 612.613: «Iuraverat enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini». Es diferente el tenor de la antigua versión griega del *De viris illustribus* (A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente* (Leipzig ^{2}1906) 248; PL 23, 612.614: *omomokei gar Iakobos me geusasthai artou ex ekeines tês horas, aph'hês*

pepokei to poterion kyrios (emplea «Señor» en nominativo para excluir a Santiago).

tio[35]. Tampoco se puede poner demasiado énfasis en el hecho de que la composición del grupo de comensales (Jesús y los Doce) indicada por Mc 14,17 par. no aparezca expresamente en ningún otro pasaje de los evangelios, porque este hecho es puramente casual. En cambio parece evidente que, durante su vida pública, Jesús solía comer con el gran círculo de sus oyentes: así lo sugiere el mismo Jesús cuando advierte a los hipócritas que de nada les servirá alegar que él les dio oportunidad de comer a su mesa cuando predicaba en su patria (Lc 13,26). Según Mc, Jesús estaba frecuentemente tan apretujado por la gente que le resultaba imposible retirarse a comer (3,20; 6,31). Muchas veces, especialmente los sábados (Mc 1,29-31; Lc 14,1), Jesús era invitado a comer en compañía de otros huéspedes (Mc 14,3; Lc 7,36; 11,37; Jn 2,1-11); en ocasiones, él mismo tuvo invitados (Lc 15,1s; cf. Jn 1,29; p. 46, nota 23), una vez en gran número (Mc 2,15)[36]. El hecho de que se llame a Jesús «comilón y borracho, amigo de recaudadores y descreídos» (Mt 11,19) confirma que eran frecuentes las comidas en grupo numeroso. En sus andanzas apostólicas Jesús comía frecuentemente al aire libre (Mc 6,32-44; 8,14; Jn 4,8.31; 21,12) rodeado de sus discípulos y seguidores. Podemos imaginar el grupo de comensales si leemos algunos pasajes, como Lc 8,1-3; 24,33; Hch 1,21-26; una vez comieron con Jesús los integrantes de una caravana de peregrinos pascuales (Mc 6,32-44). Cuando se aloja en alguna parte, Jesús se sienta a la mesa de sus anfitriones (Lc 10,38-42; cf. 10,7s).

Por eso es sorprendente que en la cena sólo coma con Jesús el círculo más restringido. ¿Puede ser mera casualidad que este pequeño círculo coincida prácticamente con el uso pascual? La *ḥaburá* pascual tenían que celebrarla, al menos, diez personas[37] y tal era el número habitual[38] porque se consideraba que «un cordero de un año» bastaba para saciar a diez personas; no obstante, el nú-

[35] Cf. Lc 15,20, donde es necesario presuponer la presencia de la madre. Según las Constituciones apostólicas (26s) (A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum* IV, Leipzig ²1884, 118s), María y Marta habrían asistido a la cena, pero no se les habría permitido recibir el sacramento porque María se habría reído.

[36] Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga ¹⁴1957) 55s; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga 1965) 225, n. 1.

[37] Tos. Pes. IV,3 (163,4) par. Pes. bab. 64b (Bar.) Midr. Lam. sobre 1,1;

Josefo, Bell. 6. 423. 425.

[38] Josefo y el Talmud están de acuerdo sobre este punto.

mero de comensales podía superar el mínimo requerido [39], y esta costumbre sigue vigente hoy entre los samaritanos [40].

5. También coinciden los sinópticos (Mc 14,18; Mt 26,20; Lc 22,14) [41] y Juan (13,12.23.25.28) [42] cuando narran que Jesús y sus discípulos estaban recostados durante la última cena. Tampoco este detalle es obvio. Como nos consta por la literatura rabínica, en la época de Jesús, los comensales estaban sentados (heb. *yašab,* aram. *yeteb)* [43] durante las comidas ordinarias [44]. Cuando los evangelios hablan de estar recostado a la mesa [45], se trata de una comida

[39] Pes. VIII,3.

[40] Según una comunicación de C-H. Hunzinger, un cordero se reparte entre dos grupos de comensales. Por consiguiente, tienen medio cordero ante sí cada una de las familias que celebran la pascua, según lo muestra J. Jeremias, *Die Passafeier der Samaritaner* (Giessen 1932) figuras 45-47.

[41] Además Mc 14,15; Lc 22,12 *estromenon:* «provista de almohadones»; confróntese Ez 23,41 (LXX): *kline estromene.*

[42] Cf. igualmente Jn 21,20.

[42] G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* VII (1942) 220: «El término implica la idea de recostarse» (p. 214).

[44] Por ejemplo, Ber. jer. VII,11c.48: *yshbw wʾklw;* Ber. jer. VIII,11d.57 (cf. 50): *hyh ywshb wʾwkl bshbt;* lo mismo aparece en los textos arameos San. bab. 38a: *ytbw bsʾdtʾ;* Ber. jer. VII,11b,62 y (literalmente idéntico) 11c,42: *hww ytbynʾ ʿklyn*. También en Ber. VI,6; Ber. bab. 41b. Cf. Franz Delitzsch, *Ein Tag in Caparnaum* (Leipzig ²1873) 152, n. 1: «En los banquetes de gala y oficiales se reclinaban siguiendo la costumbre greco-romana. En esta postura tomaron Jesús y sus discípulos la última cena... Pero la antigua costumbre de Israel era comer sentado. Así se hacía en las casas de los pescadores de Galilea»; Billerbeck IV,617s: «En las comidas familiares de todos los días se comía sentado»; G. Beer, *Pesachim* (Giessen 1912) 189; S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (Leipzig 1912) 43s; H. L. Strack, *Bᵉrakôt* (Leipzig 1915) 14, n. f; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 278: «Estar reclinado es signo de banquete de fiesta»; C. C. McCown, *Luke's Translation of Semitic into Hellenistic Custom:* JBL 58 (1939) 218s; Dalman, *l. c.,* 222. En los tiempos más antiguos los israelitas comían en cuclillas; más tarde comenzaron a sentarse a la mesa (1 Sm 20,5.24s; cf. Gn 27,19; Ex 32,6 [= 1 Cor 10,7]; Jue 19,6; 1Re 13,20; Prov 23,1; Eclo 31,12.18, etc.), cf. Beer, *l. c.,* 188; I. Benzinger, *Hebräische Archäologie* (Leipzig ³1927) 105s. El profeta Amós lucha contra la costumbre importada de Mesopotamia que autoriza a las personas distinguidas a comer reclinadas (Am 3,12; 6,4); Eclo 41,19 se refiere tal vez a la misma costumbre llegada del mundo helenístico, si bien el pasaje resulta ambiguo. En la vida cotidiana y familiar de las gentes sencillas, jamás arraigó esta costumbre extranjera; para las comidas ordinarias se mantuvo la costumbre antigua de sentarse a la mesa.

[45] *Anakeîsthai:* Mc 6,26; 14,18; 16,14; Mt 9,10; 22,10.11; 26,7.20;

Lc 22,27; Jn 12,2; 13,23.28. *synanakeîsthai:* Mc 2,15; 6,22; Mt 9,10; 14,9; Lc 7,49; 14,10.15. *katakeîsthai:* Mc 2,15; 14,3; Lc 5,29; 7,37. *anapiptein:* Lc

al aire libre (multiplicaciones de los panes), de un banquete (Mc 12, 39 par.; 14,3 par.; Lc 7,36.37.49; 11,37; 14,15; Jn 12,2), de un convite (Mc 2,15 par., especialmente Lc 5,29), de un banquete real (Mc 6,26 par.), de un banquete nupcial (Mt 22,10.11; Lc 14, 8.10) o del banquete mesiánico (Mt 8,11; Lc 13,29, cf. 16,23) [46]. Sólo hay dos excepciones a esta regla: Lc 24,30 y Mc 16,14; pero el primer pasaje es de estilo típicamente lucano (*kataklinein* no se encuentra en el NT más que en Lucas), y el segundo pertenece a un estrato de la tradición demasiado tardío para que pueda dar información sobre las costumbres que se observaban en la Palestina del tiempo de Jesús. Queda excluido que Jesús y sus discípulos tomaran sus comidas habituales recostados. ¿Por qué estuvieron recostados durante la última cena? Sólo cabe una respuesta: estar recostado a la mesa durante la cena pascual, como símbolo de libertad [47], era una obligación ritual incluso —como se dice expresamente— para «los más pobres de Israel» [48].

6. Según Jn 13,10, la última cena se come según las normas de purificación levítica: *ho leloumenos ouk echei chreian ei me tous podas nipsasthai:* «el que ha tomado (el séptimo día del tiempo de purificación) el baño ritual (prescrito en Nm 19,19) no necesita lavarse más que los pies». La pureza levítica no se exigía a los laicos para las comidas ordinarias, pero sí para comer el cordero pascual, que, como ya hemos visto (p. 44), formaba parte de las cosas sagradas de grado inferior.

11,37; 14,10; 17,7; 22,14; Jn 13,12. *anaklinein:* Lc 12,37; en pasiva, Mc 6,39; Mt 8,11; 14,19; Lc 13,29. *kataklinein:* Lc 9,14s; en pasiva, Lc 7,36; 14,8; 24,30. *protoklisia:* Mc 12,39; Mt 23,6; Lc 14,7.8; 20,46. Cf. *kolpos:* Jn 13, 23; 1,18; Lc 16,22.23; *stêthos:* Jn 13,25; 21,20. Cf. también p. 49, n. 41. Con todo, hay que prever la eventualidad de que las expresiones citadas estén (como sucede con el hebreo moderno *heseb*) tan gastadas por el uso que ya no signifiquen otra cosa que «tomar una comida». Cf. McCown, *l. c.,* 219.

[46] Lc 22,27 no trata de una comida ordinaria: lo demuestra la existencia de un servidor puesto a disposición de los comensales. Se trata de un festín (y esto es lo más probable) o de una comida tenida en casa de un rico. Lo mismo puede decirse del pasaje de Lc 12,37, donde el señor que vuelve a casa se pone a servir a los criados fieles. Aquí también se trata de un banquete.

[47] Pes. jer. X,37b,53s: «R. Leví (hacia el año 300) dijo: Mientras los esclavos tienen la costumbre de comer de pie, aquí (en la cena pascual) es preciso que comamos recostados para manifestar que hemos pasado del estado de esclavitud al de libertad». Ex 12,11 se consideraba una prescripción

válida únicamente para la salida de Egipto.

[48] Pes. X,1; Tos. Pes. X,1 (172,12).

7. Según Mc 14,18-21.22; Mt 26,21-25.26, Jesús parte el pan en el transcurso de la comida. Es verdad que la expresión *esthionton autôn* («estando comiendo») es probablemente una transición redaccional al relato de la cena [49], pero también el redactor, y sobre todo Marcos por ser jerosolimitano [50], tenía que ser consciente de que con las palabras *esthionton autôn* describía el curso de una comida totalmente distinta de la ordinaria; además, incluso sin el paréntesis de Mc 14,18-21 par. Mt 26,21-25 queda claro que la comida había comenzado antes de la fracción del pan. Esto es sorprendente porque lo normal era empezar la comida ordinaria con la fracción del pan; solamente en los banquetes de las clases pudientes, en los que se seguía una costumbre helenística, se servía primero fuera del comedor un aperitivo y, una vez que se habían puesto a la mesa, la comida propiamente dicha comenzaba con la fracción del pan [51]. Pero la frase *esthionton autôn* no puede referirse a un aperitivo servido en la antesala del comedor [52], y tiene que aludir a una comida ya comenzada. Mas en este caso lo insólito es que Mc 14,22 describe una comida en la que se parte el pan después de haber comenzado a comer (14,20). La indicación siguiente revela hasta qué punto es esto insólito. Para observar literalmente Ex 12,26s, que ordena explicar a los niños el sentido de los ritos pascuales cuando lo pregunten, se estableció el uso de que la plegaria pascual del padre de familia comenzara incitando a los niños a preguntar por las peculiaridades de aquella noche. Una de las preguntas que hacían los niños para introducir dicho acto religioso era ésta: «¿Por qué todas las tardes metemos el pan en el plato y esta vez, en cambio, comemos del plato (sin pan)?» [53]. La pregunta indica con seguridad que la cena pascual era la única comida familiar del año en la que precedía un plato (Mc 14,20) a la fracción del pan (14,22) [54].

8. Jesús y sus discípulos bebieron vino en la última cena (Mc 14,23.25 par.) [55]. De nuevo puede decirse lo mismo: tampoco

[49] Cf. p. 120.
[50] Hch 12,12.
[51] Billerbeck IV, 616.
[52] Ya que en estos preliminares se comía sentado, mientras que Jesús y sus discípulos se reclinaron a la mesa, como atestigua Mc 14,18.
[53] Pes. jer. X,37d,4s.
[54] Cf. p. 89 (A. Primer plato).

[55] V. Zapletal, *Der Wein in der Bibel* (Friburgo 1920); G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (1935) 291-413; VI (1939) 124-129.

esto es habitual[56]. Sólo se bebía vino en ocasiones solemnes[57]. Ante todo y sobre todo en fiestas de familia: se bebía vino cuando había invitados[58], en el banquete de la circuncisión[59], en la petición de mano[60] y en la boda[61]; también era costumbre ofrecer vino en la casa de un difunto durante los siete días de luto[62]. En segundo lugar, las fiestas anuales eran ocasión para gustar el vino[63], especialmente las tres fiestas de peregrinación (Pascua, Pentecostés y fiesta de los Tabernáculos); el vino estaba prescrito en la fiesta de Pascua[64], en el banquete de los *purim*[65] y se usaba normalmente en las comidas de «santificación» y de «despedida» del sábado[66]. Por lo demás, el vino en la vida diaria se usaba solamente, en general, con fines medicinales: el vino pasaba por ser una medicina excelente[67].

Los días ordinarios se bebía agua. El desayuno diario consistía en «pan con sal y una jarra de agua»[68], e incluso en las comidas principales eran el pan y el agua elementos esenciales[69] no sólo para los pobres, los cuales tenían que renunciar, incluso por la tarde, a cualquier complemento y contentarse con pan y sal[70]. Especialmente los escribas debían vivir como espartanos: «Este es el camino (para adquirir el conocimiento) de la ley: 'Come pan y sal, y bebe agua con moderación (Ez 4,11). Duerme en el suelo, lleva

[56] Ber. VIII,8: «En caso de que se les sirviera vino después de la comida...».

[57] Pes. bab. 109a (Bar.).

[58] Billerbeck IV,613ss. *Mištuta* pasó a ser sinónimo de comida de fiesta.

[59] Midr. Ecl. comentario 3,2, y otros pasajes.

[60] Billerbeck II, 394.

[61] Jn 2,1-10. Billerbeck I, 514 *sub* u; 517 *sub* ee.

[62] S. Krauss, *Talmudische Archäologie* II (Leipzig 1911) 70; Billerbeck IV, 594.600.602ss; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (1935) 396. Confróntese Jr 16,7, que ya habla de «copa de consolación».

[63] Pes. bab. 109a (Bar.).

[64] Según Pes. X,1, debían beberse cuatro copas como mínimo.

[65] Krauss. *l. c.,* 243.

[66] Krauss, *l. c.,* 242.

[67] Cf., por ejemplo, Lc 10,34; 1 Tim 5,23; Šab. XIX,2: en la circuncisión: Šab. bab. 129a: después de la sangría; Nedh. IX, 8: el vino añejo es bueno para la salud; B. B. bab. 58b: «Donde falta el vino son necesarias las medicinas»; Billerbeck I, 428: III, 654s; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (1935) 261.263 y, sobre todo, 398.

[68] B. M. bab. 107b (Bar.).

[69] S. Krauss, *Talmudische Archäologie* III (Leipzig 1912) 29; G. Dalman,

Arbeit und Sitte in Palästina VI (1939) 123s.

[70] Ber. bab. 2b.

una vida de renuncia y esfuérzate por (conocer) la ley'» [71]. Un ejemplo concreto: Rabban Gamaliel encarga que le lleven dos dátiles y una escudilla de agua a su cabaña [72].

No se sabe si los esenios eran una excepción y bebían vino a diario. Cada día introducían su comida solemne con una bendición sobre el pan y el *tiroš* [73]. Ahora bien, ¿qué significa *tiroš?* El uso lingüístico ha evolucionado. En el AT *tiroš* es una palabra arcaica para designar el vino. La lengua normal de la época posterior distinguía entre *tiroš* y *yáyin.* Esto lo sabemos por la siguiente prescripción: «Al que en virtud de un voto renuncia al *tiroš* le están prohibidas todas las bebidas dulces (no fermentadas) [74], en cambio se le permite el vino» [75]. La *Gemara* comenta del siguiente modo esta frase de la *Tosephta:* «(Esta prescripción) responde a la opinión según la cual en los votos uno ha de guiarse por el uso común del lenguaje; en cambio, siguiendo la opinión de que en los votos ha de guiarse uno por el lenguaje de la Torá (el vino debería estar prohibido); porque la Torá lo llama (al vino) *tiroš* (así Dt 11,14): tu *tiroš,* es decir, el vino» [76]. Por consiguiente, se sabe exactamente que el vocabulario usual *(tiroš* no significa vino) y el del AT *(tiroš* = vino) no coinciden. Como no sabemos qué vocabulario siguen los escritos de la secta, no se puede precisar si los esenios usaban vino en sus comidas diarias.

El relato de los evangelios está en consonancia con lo que hemos dicho. Por lo demás sólo dos veces se dice que Jesús bebió vino: Mt 11,16-19 par., donde se menciona la participación de Jesús en banquetes ofrecidos por seguidores agradecidos, y Jn 2,1-11, en la boda de Caná. Además es de suponer que Jesús y sus discípulos bebieron vino, aunque no se diga expresamente, con motivo de alguna invitación especial, por ejemplo, cuando un fariseo le invitó a su casa un sábado (Lc 14,1); y particularmente cuando se trataba de invitaciones en que se celebraba una «despedida» del sábado [77]. En cambio hay que descartar por completo la idea de que Jesús y sus discípulos bebieran vino en sus comidas

[71] P. ᵓAb. VI,4.

[72] Sukka II,5.

[73] 1QS VI,4-6; cf. 1QSa II,17-21 (cf. pp. 32s).

[74] M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (Nueva York-Londres 1926) 862, bajo el epígrafe *methiqa.*

[75] Tos. Ned. IV,3 (279,14s).

[75] Tos. Ned. IV,5 (279,14s).
[76] Ned. jer. VII,40b, 59-61.
[77] Cf. p. 25.

cotidianas. Mc 6,38 demuestra hasta qué punto eran frugales tales comidas; de hecho todas sus provisiones consisten en pan y dos peces [78]. ¿Por qué, pues, se bebió vino en la última cena de Jesús? Porque todos los comensales de la cena pascual tenían la obligación de beber vino —según *Pes*. X, 1, cuatro vasos como mínimo— «aunque fuera a expensas de la bolsa para los pobres» [79].

9. Jesús y sus discípulos bebieron vino tinto en la última cena. Esto se infiere con certeza de la comparación del vino con la sangre. En tiempo del Talmud había en Palestina vino tinto [80], blanco [81] y negro [82]. Es problemático que el tinto fuera el vino usual [83], dado que es mencionado relativamente pocas veces [84]. Por eso resulta más llamativo que R. Yehuda (alrededor del año 150 despues de Cristo), que conserva con frecuencia las tradiciones más antiguas [85], exija beber vino tinto en la cena pascual [86]; según

[78] Una observación de A. Schlatter revela hasta qué punto era insólito beber vino en la vida diaria. En el segundo mandato de repetición (referente al vino) 1 Cor 11,25 introduce el inciso restrictivo *hosakis ean pinete* («cada vez que bebáis»), que no tiene equivalente en el primer mandato de repetición referente al pan. Lc 22,19s sólo recoge el mandato de repetición relativo al pan. A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 422, hace observar que estos dos datos son un indicio de que la copa de vino «sólo ocasionalmente formaba parte de la comida de las comunidades». Respecto a la celebración bajo una especie, cf. A. von Harnack, *Über das gnostische Buch Pistis-Sophia. Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin* (Leipzig 1891) 115-144; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen ²1924) 174-177; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 238-249; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie* (Gembloux-París 1931) 161, 164ss; A. Greiff, *Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse:* «Theologische Quartalschrift» 13 (1932) 11-34; A. Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls* (Friburgo 1937) 10-53; G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1945) 61; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1949) 194s; G. Gentz, *Aquari,* en RAC I (1950) col. 574s; E. Schweizer, *Abendmahl* I. *Im NT,* en RGG I (³1957) col. 16.

[79] Pes. X,1 (cf. p. 56, n. 93). El uso del vino en la comida pascual está atestiguado ya en la época precristiana: Jub 49,6.9 considera este uso como una costumbre tradicional.

[80] S. Krauss, *Talmudische Archäologie* II (Leipzig 1911) 241, núm. 18.

[81] *Ibid.,* núms. 14.16.

[82] *Ibid.,* núms. 15.17.19.

[83] Así, G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (1935) 370, si bien no puede apoyar esta suposición más que en la costumbre del Líbano.

[84] Krauss, *l. c.,* 241.

[85] Billerbeck I, 931.

[86] R. Yehudha exigía que el vino utilizado en la cena pascual tuviera «gusto y apariencia de vino» (Tos. Pes. X,1 [172,14], manuscrito de Vie-

R. Jirmeja (ca. 320), el uso del vino tinto en Pascua era incluso una *mișwa,* es decir, una prescripción obligatoria[87].

10. Según Jn 13,29, algunos discípulos suponen que Judas, al abandonar la mesa después de cenar (cf. v. 26), había recibido de Jesús el encargo de hacer algunas compras para la fiesta en el último momento *(tachion* v. 27). Semejantes compras nocturnas serían ininteligibles si el acontecimiento hubiera tenido lugar la tarde anterior al 14 de Nisán, ya que en tal caso habrían dispuesto de todo este día para hacer compras. Las cosas cambian totalmente si el acontecimiento tuvo lugar la tarde de Pascua. En este caso la urgencia era mucho mayor porque el día siguiente, el 15 de Nisán, era fiesta solemne y el día 16 era sábado. No consta con certeza la existencia de impedimentos legales que se opusieran a hacer compras la tarde de la Pascua: la separación de la Pascua y de la fiesta de los ázimos, practicada[88] en conformidad con el AT[89], permite pensar que las estrictas disposiciones sobre la Pascua entraban en vigor la mañana del 15 de Nisán[90]. Además, aunque la noche del 14 al 15 de Nisán estuviera sometida a la norma del día festivo, podían hacerse algunas compras de cosas imprescindibles, en caso de necesidad[91].

11. Según Jn 13,29, algunos discípulos creen, además, que Jesús ha encargado a Judas dar algo a los pobres. «Pero era de noche» (v. 30). El hecho de que Jesús, aunque vivía de limosna (Lc 8,3 y *passim),* ayudara con sus dones a los más pobres, responde a la religiosidad palestina: «Aunque seas pobre y vivas de limosna, ejercita la beneficencia»[92]. Pero es difícil que Jesús tuviera

na; Pes. bab. 108b); la palabra «apariencia» constituye una reminiscencia de Prov 23,31, donde se habla del «vino que rojea y rebrilla en la copa» (así lo indica ya Raba, Pes. bab. 108b).

[87] Pes. jer. X,37c,27; par. Šab. jer. VIII, 11a, 31; Šeq. jer. III, 47b, 61. Por tanto, no se trata sólo de la opinión particular de un rabino del siglo IV d. C., como, apoyándose en Billerbeck IV, 61, pretende K. G. Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift:* EvTh 10 (1950/51) 516s (traducido bajo el título: *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumram,* en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* [Nueva York 1957] 82s).

[88] Billerbeck I, 987s, *sub* c.

[89] Lv 23,5s; Nm 28,16s; 2 Cr 35,17.

[90] P. J. Heawood, *The Time of the Last Supper:* JQR 42 (1951/52) 40.

[91] Cf. p. 81, apartado d).

[92] Git. bab. 7b (Mar Zuṭra, † 417). Se trata de una referencia tardía, aunque la regla en sí misma es antigua, como atestigua Mc 12,41-44 par. Lc 21,1-4. Cf. K.-H. Rengstorf, *Geben ist seliger denn Nehmen. Bemerkun-*

la costumbre de mandar repartir limosnas de noche, y sin esa costumbre los discípulos no habrían interpretado en el sentido indicado la repentina salida de Judas durante la noche. Ahora bien, era costumbre ejercitar la beneficencia con los pobres precisamente la noche de Pascua. Hasta el más pobre tenía derecho a cuatro vasos de vino aquella noche, «aunque fuera a expensas de la bolsa para los pobres» [93]. Un antiguo proverbio pascual arameo, que recitaba el padre de familia [94], dice así: «Mira, éste [95] es el miserable pan que tuvieron que comer nuestros padres cuando salieron de Egipto. Que venga y coma todo el que tenga hambre; que venga y celebre con nosotros la Pascua todo el que está en necesidad» [96]. Esta invitación a los pobres para acudir a la mesa pascual no era una fórmula teórica. Una nota incidental de la Mišná revela que no era insólito «invitar a cualquier vagabundo (a comer la pascua)» [97]. Josefo refiere que la noche de Pascua las puertas del templo se abrían ya a medianoche [98]: de este dato deduce Billerbeck que en aquella noche de fiesta no debían faltar mendigos en las proximidades del templo [99]. Esta conclusión es evidente para quien conozca, aunque sólo sea superficialmente, la situación palestina de aquella época.

12. La última cena de Jesús, como se indica incidentalmente, termina con el canto de alabanza (Mc 14,26; Mt 26,30). El «*Hallel* al final de la comida ordinaria», del que se habla en varias investigaciones recientes sobre nuestro tema, es un producto de la fantasía; además, no se puede aplicar el término *hymneîn* («cantar himnos») a la acción de gracias después de la comida (Mc 14,23; Mt 26,27: *eucharistesas);* por consiguiente, el canto de alabanza

gen zu dem ausserevangelischen Herrenwort Apg. 20,35 (Hom. A. Köberle; Hamburgo 1958) 23-33, sobre todo 30-32.

[93] Literalmente «de la escudilla», que alude a la distribución de víveres que se hacía todos los días y es distinta del «cepillo», distribución semanal de limosnas en efectivo, que tenía lugar los viernes.

[94] Estando abiertas las puertas de entrada, según I. Lewy, *Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends:* «Jahresbericht des jüdisch-teologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung» (Breslau 1904) 11. Pero esta referencia es tardía; proviene de un tal Gaón de Pumbedita que vivió hacia el 860, si bien hay que reconocer que se refiere a fuentes más antiguas.

[95] Las *massôt*.

[96] La sentencia forma parte todavía del ritual de la Pascua. Cf. a este propósito p. 59, n. 116.

[97] Pes. IX,11.

[97] Pes. IX,11.
[98] Josefo, *Ant.* 18,29s.
[99] Billerbeck II, 842s.

no puede ser más que la segunda parte [100] del *Hallel* pascual [101], llamada ocasionalmente «himno» en la literatura rabínica [102], como ha demostrado Billerbeck [103].

13. Después de comer, Jesús no vuelve a Betania, a pesar de que, según Mc 11,11s y Mt 21,17 [104], había pasado allí las noches precedentes, sino que se dirige al monte de los Olivos (Mc 14, 26 par.), más exactamente, a un huerto (Mc 14,32 par.) que según Jn 18,1 estaba situado en la vertiente oriental del torrente Cedrón. ¿Por qué? Era obligatorio pasar la noche pascual en Jerusalén (así lo prescribía Dt 16,7 según la exégesis de la época). Para facilitar el cumplimiento de esta prescripción se había establecido que era lícito pasar la noche pascual dentro de un amplio perímetro de la ciudad, el cual llegaba hasta Betfagé [105]. Betania caía fuera de ese límite. Por eso Jesús no pudo ir allá la noche del 14 al 15 de Nisán. En cambio, el valle del Cedrón y la vertiente occidental del monte de los Olivos y, por tanto, Getsemaní caían dentro de este perímetro de la gran Jerusalén [106].

14. Una última observación tiene extraordinaria importancia; para el autor constituye el argumento decisivo en favor del carácter pascual de la última cena. Jesús anuncia durante la cena su inminente pasión al pronunciar las palabras que explican el significado del pan y del vino. ¿Qué le mueve a anunciar la pasión de esta forma tan extraña? Sólo se me ocurre una respuesta: la explicación

[100] La primera parte del *Hallel* (según los «sammaítas», Sal 113; según los hillelitas, Sal 113-114) se cantaba después de la *Haggadá* pascual (Pes. X,6; Tos. Pes. X,9 [173,2]); la segunda parte (Sal 114-118 o 115-118) se cantaba al final de la comida (Pes. X,7). Es probable que en este punto, como en otras ocasiones, los sammaítas conservasen la costumbre más antigua; efectivamente, la respuesta con «aleluya» (cf. p. 281) permite suponer que las dos partes del *Hallel* empezaban con esta palabra (Sal 113,1; 113,9 = Sal 113,1).

[101] A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (Gotinga 1878) 334; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín [2]1909) 119; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 120s; J. Mann, *Rabbinic Studies in the Synoptic Gospels:* HUCA 1 (1924) 341s; Billerbeck IV, 75s; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthaeus* (Stuttgart 1929) 745.

[102] También en Filón: la cena pascual se celebraba *met'euchôn te kai hymnôn:* «con acción de gracias e himnos» (De spec. leg. II, 148 [V 121, 19]).

[103] Billerbeck IV, 76.

[104] En Lc 21,37; 22,39 se indica, en cambio, que Jesús había pasado las noches precedentes en el monte de los Olivos. En Jn 18,2 no se habla de pernoctar en Getsemaní.

pernoctar en Getsemaní.

[105] Cf. p. 43, n. 10.

[106] Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga ^{14}1957) 311.

del significado de los elementos especiales de la comida es parte integrante del rito pascual. La costumbre, todavía vigente hoy, se había constituido a partir de la exégesis de Ex 12,26s.; 13,8. Dicha explicación se pronunciaba después de terminar el primer plato y de mezclar la segunda de las cuatro copas que formaban parte del rito. La interpretación litúrgica de las partes integrantes de la cena pascual quedaba introducida por la pregunta del hijo [107] sobre las particularidades de aquella cena. El padre de familia contestaba contando la historia del éxodo, según Dt 26,5-11, y unía a ella una explicación (Pes. X, 4). Al hacer esta interpretación de las particularidades de la cena pascual era obligado fijarse especialmente en tres partes esenciales de la cena: «Rabban Gamaliel (seguramente el primero, hacia el año 30 d. C.) [108] dijo: «No cumple su obligación quien no menciona (interpretándolas) estas tres cosas en la cena pascual: el cordero, el pan ázimo y las hierbas amargas (cf. Ex 12,8)» (Pes. X, 5) [109]. La continuación del pasaje muestra de qué forma procedía la interpretación: «El cordero pascual (se debe interpretar así): Dios pasó de largo *(pasaḥ)*, respetando las casas de nuestros padres en Egipto (Ex 12,27); las hierbas amargas: los egipcios amargaron la vida de nuestros padres en Egipto (Ex 1,14); el pan ázimo: nuestros padres fueron liberados de Egipto» (Pes. X, 5).

Para nosotros tiene especial interés la interpretación del pan ázimo. La explicación de Gamaliel I, que acabamos de mencionar, parece que se apoya en un juego (tácito) de palabras entre *maṣṣah* y *yaṣa* (ázimo y salir); así puede interpretar el pan ázimo como «pan de la salida» (de Egipto). La *Haggadá* oficial de Pascua, apoyándose en Ex 12,34.39, da la siguiente interpretación: «¿Por qué comemos estas *maṣṣôt?* Porque la masa de nuestros padres no tuvo tiempo de fermentar hasta que se reveló el Rey de los reyes y los liberó». Esta interpretación alusiva a la gran prisa del éxodo se encuentra ya en la *Mekilta* del Exodo [110] y en Filón [111]. Afín, aun-

[107] O, en su defecto, de la señora de la casa o de un adulto (Pes. bab. 116a Bar.).

[108] Así lo confirman con razón E. Baneth en *Mischnaiot* II (Berlín 1920) 248, n. 35, y D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956) 187, porque la interpretación del cordero pascual presupone la realización del sacrificio y, por consiguiente, la existencia del templo.

[109] Era usual levantar un poco las hierbas amargas y las *maṣṣôt* durante la interpretación (Pes. bab. 116b).

[110] Mek. Ex 12,39.
[111] Filón, De spec. leg. II 158 [V 124, 6-12].

que distinta, es una tercera interpretación que se apoya en Dt 16,3, donde las *maṣṣôt* son denominadas «pan de miseria»: para explicar la costumbre de comer pan sin levadura en la cena pascual, Josefo remite a los 30 días que siguieron a la salida de Egipto, en los que los israelitas anduvieron por el desierto y, a falta de otro alimento, tuvieron que nutrirse miserablemente de pan sin levadura [112]. «Por eso celebramos en memoria de aquella penuria una fiesta de ocho días, la fiesta de los panes ázimos» [113]. Dt 16,3 constituye también la base [114] de la antigua fórmula aramea mencionada en la página 56, interpretativa de las *maṣṣôt;* dicha fórmula sirve todavía hoy de introducción a la *Haggadá* pascual [115] y tiene especial importancia porque el comienzo es semejante a las palabras explicativas de Jesús: «Mira, éste es el pan de miseria (cf. Dt 16,3) que nuestros padres tuvieron que comer cuando salieron de Egipto» [116].

Pero la interpretación de las *maṣṣôt* no se limitaba necesariamente a una consideración histórica. Filón presenta nada menos que cuatro interpretaciones alegóricas de las mismas [117]. Primero: el pan sin levadura es incompleto *(ateles)* y por eso está en consonancia con la naturaleza, que todavía no ha llegado a su madurez: los ázimos deben despertar en los hombres la esperanza en los dones de la naturaleza [118]. Segundo: el pan sin levadura es un don de la naturaleza; el pan fermentado, un producto artificial: los ázimos deben exhortar a los hombres a volver a la vida sencilla de los primeros tiempos [119]. Tercero: los ázimos son «pan de miseria» (Dt 16,3): esto debe recordar que las cosas grandes sólo se

[112] Josefo, Ant. 2, 316.

[113] 2,317.

[114] Cf. también Sifré Dt 130 sobre 16,3: «R. Simón decía: ¿Por qué se llama 'pan de miseria'? A causa de la miseria que hubieron de soportar en Egipto».

[115] Es decir, a la meditación pascual del padre de familia, cf. pp. 57s, 89.

[116] Texto del Siddur yemenita, citado por G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 127s. Estas palabras no constituyen una fórmula de distribución, como tantas veces se afirma. No se pronuncian durante la fracción del pan con que comienza el plato principal (cf. pp. 88ss), sino antes y como introducción a la explicación de los elementos durante la *Haggadá* pascual.

[117] Un análisis crítico de las fuentes de estas interpretaciones puede verse en I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932) 121-124.

121-124.

[118] De spec. leg. II, 158 [V 124, 6-16].

[119] De spec. leg. II, 159-161 [V 124, 16 - 125, 8].

consiguen con esfuerzo y abnegación [120]. Cuarto: los panes ázimos son una exhortación a evitar la arrogancia [121].

A esta variada interpretación alegórica de Filón responde en la madre patria [122] la multiforme variedad de interpretaciones de las palabras *leḥem ʿônî* (Dt 16,3). Junto a la extendida interpretación, ya mencionada, de «pan de miseria», alusiva a la penuria durante y después de la salida de Egipto, se encuentran las siguientes interpretaciones: 1. «Pan de miseria» = pan pobre (nada de bollos ni pasteles) [123]. 2. (Supone la lectura *leḥem ʿônî)* [124] = «pan que se puede comer (incluso) en tiempo de luto» [125]. 3. «Pan sobre el que (durante la celebración de la Pascua) se pronuncian muchas palabras *(ʿônîn)* [126]. 4. «Pan del pobre» (supone la lectura *leḥem ʿânî* = pan ya empezado [127] o pan para cuya cocción tiene que encender el horno el dueño de la casa en persona [128]. Como se ve, tampoco en Palestina se limitaba la interpretación de las *maṣṣôt* a una consideración histórica. La frase siguiente, que alude a la interpretación de las particularidades de la cena pascual, muestra bien hasta qué punto dicha explicación hacía referencia al momento presente: «Cada generación está obligada a considerarse como si ella misma hubiera salido de Egipto» (Pes. X, 5) [129].

La interpretación prescrita en el ritual de la cena de Pascua incluía, ante todo, las tres partes esenciales del banquete mencionadas en Ex 12,8: cordero pascual, pan ázimo y hierbas amargas; sin embargo, como se deduce de Pes. X, 5, no se limitaba a ellas [130]. Es importante para nuestro estudio notar que en el Talmud jero-

[120] *De congressu eruditionis gratia,* 161-167 [III, 105, 23ss].

[121] Quaest. in Ex 1,15 (I. B. Aucher, *Philonis Judaei Paralipomena Armena* [Venecia 1826] 459s).

[122] Aquí se confirman en un caso concreto las atinadas observaciones de Billerbeck sobre la diferencia entre la alegoría de los alejandrinos y la de los escribas palestinenses: la primera sólo considera el texto de la Escritura como envoltura externa del contenido espiritual; la segunda le da todo su valor (III, 397s).

[123] Sifré Dt 130 sobre 16,3, cf. Pes. bab. 36a.

[124] Cf. Dt 26,14.

[125] Pes. bab. 36a (Bar.).

[126] Pes. bab. 36a; 115b.

[127] Cf. p. 71.

[128] Pes. bab. 115b. 116a.

[129] La frase falta en los códices de la Mišná Kaufmann, De Rossi, Vatic. Hebr. 109 y Cambridge University Library Add. 470, 1 (ed. W. H. Lowe)

Hebr. 109 y Cambridge, University Library Add. 470, 1 (ed. W. H. Lowe) 1883.

[130] Cf. pp. 57s.

solimitano se halla una prueba de la interpretación alegórica de las cuatro copas de la cena pascual. («La transmitió) R. Joḥanan (bar Nappaḥa † 279) en nombre de R. Bannaja (hacia el 200): (Las cuatro copas) corresponden a los cuatro términos con que se expresa la salvación (en Ex 6,6s)[131]... R. Jehoshua b. Lewi (hacia el 250) dijo: corresponden a las cuatro copas del faraón (Gn 40, 11.13)... R. Lewi (hacia el 300) dijo: corresponden a los cuatro reinos del mundo. Los sabios decían: corresponden a las cuatro copas de castigo que el Santo, bendito sea, hará beber un día a los pueblos de la tierra... Y en contraste, el Santo, bendito sea, ese mismo día hará beber a Israel[132] cuatro copas de consolación»[133]. El pasaje es importante no sólo porque atestigua la interpretación alegórica de las cuatro copas de la cena pascual, sino porque al mismo tiempo demuestra que las interpretaciones de las particularidades de aquella cena unían a la consideración de la historia salvífica del pasado la reflexión sobre el acontecimiento salvífico de los futuros tiempos mesiánicos[134].

Pero resulta especialmente importante que, junto a la interpretación histórica y actualizada, haya también una interpretación escatológica de los ázimos. «Animo, vete hasta los confines del rebaño (de Israel)»[135] (Cant 1,8). R. Eliazar (b. Hircanos, hacia el 90) decía: «Ellos han comido 31 días seguidos (15 Nisán-15 *'Ijjar)* de esta masa cocida al rescoldo (las *maṣṣôt)* que Israel sacó de Egipto... De ahí deducirás[136] lo que voy a hacer con ellos al final; a esto se refiere el Sal 72,16: 'Que abunden las mieses en los campos'»[137]. Por consiguiente, ya en el siglo I d. C. está atestiguada la interpretación escatológica de los ázimos: con ellos, Dios alimentó maravillosamente a Israel en su camino por el desierto, dándole de este modo un símbolo de la abundancia de pan en el tiempo mesiánico. No es casual que también el NT interprete escatológicamente los ázimos (1 Cor 5,7b-8). Es muy posible que la base de este texto (a partir de *kai gar to pascha:* «porque nuestra

[131] Liberación, salvación, redención, adopción.

[132] Pes. jer. X,37b, 61-37c, 10 par. (refiriéndose a autoridades discrepantes); Gn r. 88,4 sobre 40,9-11; Midr. Sal 75 § 4 (anónimo).

[133] Sal 16,5; 23,5 y 116,13 (plural = 2 copas).

[134] Cf. pp. 224ss.

[135] Así, el Midrás (en lugar de «sobre las huellas»).

[136] Con A. Wünsche, *Der Midrasch Schir Ha-Schirim* (Leipzig 1880) 37.

Con A. Wünsche, *Der Midrasch Schir Ha-Schirim* (Leipzig 1880) 97, y Billerbeck I, 86, seguimos la variante de Mattenôt Kehunna.

[137] Midr. Cant sobre 1,8.

Pascua») sea una *haggadá* pascual cristiana primitiva. Se pueden aducir varios indicios en favor de esta hipótesis: el hecho de que, como en el ritual pascual, se interpreten el cordero, la levadura y el pan ázimo; la inclusión repentina, insólita en Pablo, de la comparación entre Jesús y el cordero pascual (v. 7b); quizá también el paso de la segunda persona (v. 6-7a) a la primera (v. 7b-8); pero, sobre todo, el estilo literario no paulino [138] y semitizante [139]. El tema de esta meditación pascual del cristianismo primitivo sería el siguiente: la gran fiesta de la Pascua comenzó el viernes santo. Por eso ser cristiano significa vivir en la Pascua, en la liberación de la esclavitud del pecado. El texto desarrolla este tema dando la siguiente interpretación: el cordero pascual es figura del Mesías, sacrificado como cordero sin mancha; la levadura que se retira de todas las casas la noche del 14 al 15 de Nisán es símbolo de la malicia y de la maldad, esencia del mundo viejo; los ázimos se interpretan escatológicamente de dos maneras: por ser masa pura, son símbolo de la sinceridad y de la verdad, que son la esencia del mundo nuevo (1 Cor 5,8); por ser masa nueva, son símbolo de la comunidad redimida (5,7a) [140].

Si a esto se añade que las palabras con que Jesús explica el pan

[138] Vocabulario: *heortazein* no vuelve a aparecer en el NT; *azymos* no vuelve a aparecer en Pablo; *thyein* sólo aparece aquí y en 1 Cor 10,20 (2 veces); *zyme* sólo se encuentra aquí y en Gál 5,9 (proverbio). Estilo: es sorprendente que el adjetivo anteceda al sustantivo en 1 Cor 5,7a *(ten palaian zymen, neon phyrama),* como es habitual en Pablo, y vaya después de él en 5,8 *(en zyme palaiâ).*

[139] El uso de *en* en *heortazein en zyme azymois* no es griego. Responde al hebreo *ḥgg b* (cf. 1 Sm 30,16). La posposición del adjetivo (cf. nota anterior) es la única construcción posible en las lenguas semíticas. La ausencia de artículo en las construcciones de genitivo *en zyme kakias kai ponerias* y *en azymois eilikrineias kai aletheias* es un uso lingüístico que en el NT aparece «casi exclusivamente en pasajes de fuerte colorido semítico» (Blass-Debrunner § 259); reproduce un estado constructo.

[140] Una interpretación escatológica análoga de los ázimos podría intuirse también en la oración eucarística de *Did.* 9,4; el pan amasado con los granos recogidos de los montes simboliza la congregación escatológica de la Iglesia de Dios dispersa. 1 Cor 10,7 confirma la antigüedad de esta interpretación escatológica del pan, puesto que dice aquí: *hoti heîs artos* (es decir, *estin), hen sôma hoi polloi esmen;* el único pan, que se distribuye en fragmentos entre los comensales, simboliza y realiza la comunidad salvífica. Se trata de una tradición muy antigua. Esto se deduce de que (como hizo notar R. Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* [Gütersloh 1935] 74) ni en la *Didaché* ni

en 1 Cor existe una comparación análoga en el caso del vino (la multiplicidad de racimos constituye un solo vino).

(*toûto estin to sôma mou:* «esto es mi cuerpo») conservan una semejanza formal con la antigua fórmula aramea, ya mencionada [141], que interpretaba los ázimos diciendo «éste es el pan de miseria» (*ha laḥmaʾ ʿanyaʾ*), hay que concluir que el rito explicativo de las particularidades de la cena pascual fue para Jesús la ocasión de dar su propia interpretación del pan y del vino en la última cena; es decir, estructuralmente, Jesús adapta sus palabras al rito de la interpretación pascual. Este es el único caso en que el uso de palabras interpretativas estaba ya estructurado en un rito. Confirma esta conclusión el hecho de que la interpretación de las particularidades de la cena pascual —repetida todos los años— también ha servido de modelo en otras ocasiones. Se puede citar la siguiente tradición sobre la comida del 9 de *ʾAbh,* fecha conmemorativa de las destrucciones de Jerusalén por babilonios y romanos [142]: «Después de que Rabh († 247 d. C.) terminara su comida, tomó un pan deteriorado, echó ceniza sobre él y dijo (imitando la práctica de Pascua): ésta es la comida del 9 de ʾAbh» [143]. La diferencia entre la interpretación de las particularidades del rito pascual y las palabras explicativas de Jesús está en que aquélla se refiere principalmente a la historia salvífica pasada; las palabras de Jesús, en cambio, a la historia salvífica presente; pero esta diferencia se explica sin dificultad teniendo en cuenta el contexto de la última cena; esto no es sorprendente porque, como hemos visto, los comentarios rabínicos a la cena pascual no ignoraban las interpretaciones escatológicas, y la perspectiva del futuro mesiánico estaba indisolublemente unida a la fiesta de Pascua [144]. Hay otra diferencia: Jesús no une su interpretación a la *Haggadá* pascual que tenía lugar al final del primer plato, sino a la oración de antes y después de la comida propiamente dicha, que empezaba inmediatamente después del primer plato; consiguientemente, su interpretación se limita al pan y al vino. Estas diferencias podrían explicarse por el deseo de Jesús de unir su interpretación nueva con la distribución del pan y del vino [145].

Las catorce observaciones mencionadas no afectan solamente

[141] Cf. p. 59.

[142] Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 127.

[143] 285. Midr. Lam. sobre 3,16.

[144] Cf. pp. 224ss; G. Dalman, *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua* (Leipzig 1929) 9s; Billerbeck II, 256. Consúltese el texto del actual

Jeschua (Leipzig 1929) 93; Billerbeck II, 256. Consúltese el texto del actual ritual de pascua.

[145] Cf. pp. 254ss.

a aspectos marginales del relato, sino también a su sustancia. No se puede decir, por tanto, que retoques posteriores hayan transformado la última cena en una cena pascual. Por el contrario, los siguientes datos atestiguan el carácter pascual de la última cena de Jesús:

1. la misma fórmula litúrgica primitiva: núms. 3, 8, 9 y, sobre todo, 14;
2. la «perspectiva escatológica»: Lc 22,15;
3. el relato de la cena: núms. 3-7, 10-13;
4. la descripción de la preparación del cenáculo: núms. 1, 2 y Mc 14,12.14.16.

Concluyamos subrayando que la afirmación de los sinópticos, según la cual la última cena de Jesús fue una comida pascual, difiere del rito de la comunidad. La comunidad no celebra la cena según el rito pascual, ni sólo una vez al año, sino todos los días, o todos los domingos. Las reminiscencias pascuales no pueden proceder a la praxis litúrgica, «puesto que la liturgia no las incluía» [146]. Si, a pesar de todo, los sinópticos dan carácter pascual a la última cena de Jesús y no difuminan este rasgo, es evidente que el recuerdo era demasiado fuerte para ser suplantado por el rito vigente [147]. Por consiguiente, tiene que tratarse de «la pervivencia de un recuerdo histórico» [148].

V. OBJECIONES

Vamos a estudiar ahora las consideraciones que han llevado a poner en duda la autenticidad de los datos de los evangelios sinópticos (Mc 14,12.14.16 par.; Lc 22,15), según los cuales la última cena de Jesús fue una comida pascual. Las objeciones fundamentales son las que aquí se exponen [1].

[146] J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament,* en *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament:* «Lumière et Vie» 31 (1957) 36.

[147] K. Völker, *Mysterium und Agape* (Gotha 1927) 19. Cf. W. Marxsen, *Die Einsetzungsberichte zum Abendmahl* (Tesis doctoral, Kiel 1948) 14s.

[148] Delorme, *art. cit.*, 21.

[1] No refutaremos las objeciones evidentemente falsas. Una de ellas es, por ejemplo, la afirmación de M. Goguel, *L'Eucharistie dès origines à Justin Martyr* (La Roche-sur-Yon 1910) 62, según la cual la última cena de Jesús

Marty? (La Roche-sur-Yon 1910) 82, según la cual la última cena de Jesús no pudo ser un banquete pascual porque en éste el pan sin levadura se comenzaba a distribuir «después de la comida propiamente dicha». Cf. p. 90.

1. Desde que J. Wellhausen redactó una nota en 1806 [2], no se ha dejado de repetir que la última cena de Jesús no pudo tener carácter pascual porque en Mc 14,22 par. se habla de *artos,* mientras que en la descripción de una comida pascual se debería hablar de *azyma* (hebr. *maṣṣa,* aram. *paṭṭira')* [3]. Sería imposible llamar *artos* al pan sin levadura. Pero ninguno de los innumerables autores [4] que han aceptado y repetido la afirmación de Wellhausen se ha tomado la molestia de comprobarla, a pesar de que, ya el año 1912, G. Beer [5] había formulado serias reservas. En realidad, es falso decir que no se puede llamar *artos* al pan sin levadura. Prescindiendo de que Mc 14,22 pudo pecar de negligencia al hablar de *artos* [6] y de que, además, el modo de celebrar la cena en las primitivas comunidades cristianas —que empleaban pan fermentado— [7] pudo dar ocasión a esta expresión imprecisa, es preciso afirmar, ante todo, que tanto *leḥem* como *artos* pueden designar lo mismo el pan fermentado que el pan sin levadura [8]. Además, se puede demostrar la costumbre de llamar sencillamente *leḥem* o *artos* al pan sin levadura. Una prueba irrefutable de esto —dada la enorme cantidad de testimonios— es la designación de los doce panes que se amontonaban sobre la mesa de la proposición en el

[2] J. Wellhausen, *«Arton eklasen» Mc 14,22:* ZNW 7 (1906) 182. Algunos autores anteriores habían hecho ya la misma afirmación, por ejemplo, G. W. Pieritz, *The Gospels from the Rabbinical Point of View* (Oxford-Londres 1873) 30. La misma opinión se halla ya en un fragmento *Peri tôn azymon* (PG 95, 388) atribuido a Juan Damasceno († 749?), pero que ciertamente no es auténtico (cf. M. Lequien, *Dissertatio sexta. De Azymis, in qua etiam de postremo Domini Nostri Jesu Christi Paschate,* en PG 94, 367s).

[3] Por ejemplo: Targ. jer. I Ex 12,15.

[4] Entre ellos J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 62.

[5] G. Beer, *Pesachim* (Giessen 1912) 96.

[6] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga [3]1957) 285, n. 4.

[7] En la vida habitual no se disponía de pan ázimo.

[8] Cf. *leḥem maṣṣôt:* Ex 29,2; *leḥem paṭṭim:* Targ. jer. I, Onq., Samar. Ex 29,2; *artos azymos:* LXX Ex 29,2; Lv 2,4; 8,26; Nm 6,(15)19; Jue 6,20 A (B: *azyma);* Filón, De spec. leg. II, 158 (V 124,6s); *De congressu eruditionis gratia* 168 (III 107,13); *De vita contemplativa* 81 (VI 68,13); Josefo, Ant. 3,142. Cf. G. Beer, *Pesachim* (Giessen 1912) 96; A. Oepke, *Ursprung und ursprünglicher Sinn des Abendmahls im Lichte der neuesten Forschung* [III]: «Allg. Ev LuthKZ» 59 (1926) col. 58; P. Fiebig,

Recensión de la obra de J. Klausner, *Jesus von Nazareth* (Berlín ²1934) [ThLZ 59 (1934) 416].

5

sancta sanctorum del templo [9]. Sabemos con certeza que los panes de la proposición eran ázimos. Este detalle no se menciona en el AT, probablemente por casualidad, pero lo atestiguan unánimemente Filón [10], Josefo [11] y el Talmud [12]. Sin embargo el AT y la Mišná llaman a los panes de la proposición *leḥem,* el Targum *laḥma',* el Talmud *leḥem* o *laḥma',* los Setenta y Aquila [13] *artoi.* Por ejemplo, Ex 25,30: *leḥem panîm,* Targ Onq. *l*ᵉ*ḥêm 'appayya',* Targ. Jr. I *lahma' gawwā'ā,* los Setenta *artoi enopioi,* Aquila *artoi prosopou.* El vocabulario del NT no es distinto: *hoi artoi tês protheseos* (Mc 2,26; Mt 12,4; Lc 6,4); *he prothesis tôn arton* (Heb 9,2). Es muy significativo que se pueda llamar simplemente *hallehem* a los panes de la proposición (Lv 24,7; sin artículo en Ex 40,23) [14]. El uso de este término sin adición alguna vuelve a aparecer en Filón, en Josefo y en la Mišná. Filón usa la siguiente terminología: a) las denominaciones veterotestamentarias, por ejemplo, *artoi tês protheseos* [15]; b) en algunos pasajes, *artoi azymoi* [16]; c) en los demás pasajes, simplemente *artoi* [17]. Josefo los llama

[9] Cf. el elenco de las denominaciones dadas a los panes de la proposición en Billerbeck III, 719, así como los numerosos testimonios talmúdicos recogidos por Billerbeck III, 719-728; I, 618s en las notas que tratan de los panes de la proposición.

[10] Filón, De spec. leg. II 161 [V 125,6]; *De congressu eruditionis gratia* 168 [III 107,13]; *De vita contemplativa* 81 [VI 68,13].

[11] Josefo, Ant. 3,142: *artous te dodeka azymous;* 3,255: *sîtos optos zymes amoiros.*

[12] Sifra sobre Lv 2,11 (ed. princ. Venecia 1545) 7c,15: «Ninguna oblación de alimentos que ofrezcáis al Señor debe estar hecha con algo fermentado (Lv 2,11). R. José, el galileo (hacia 110), decía: (Esto se dijo) para incluir los panes de la proposición». Según Men. V,1, cf. VII,1, todas las oblaciones de harina eran sin fermentar; se exceptuaban 10 de las 40 tortas del sacrificio de acción de gracias (cf. p. 67 a propósito de las tortas que formaban parte del sacrificio de acción de gracias) y los dos panes de las primicias de la fiesta de Pentecostés (Lv 23,16s); Men. bab. 77b.

[13] En los fragmentos de Símmaco y Teodoción no se conserva ningún pasaje que trate de los panes de la proposición.

[14] También a los panes de la proposición que comió David en Nob (1 Sm 21,1-7) se les llama sin más *leḥem* en 1 Sm 21,7, LXX *artos.* (Estos panes de la proposición del santuario de Nob fueron considerados más tarde como panes ázimos; así se deduce de Men. bab. 95b, que aplica a 1 Sm 21,1-7 las normas relativas a los panes de la proposición del templo de Jerusalén. Esta conclusión se deduce también de Men. bab. 29a; 96b.

[15] Filón, *De fuga et inventione* 185 [III 150,15].

[16] Testimonios, p. 65, n. 8.

Testimonios, p. 69, n. 8.

[17] Filón, De spec. leg. I 172 [V 42,1].175 [V 42,20]; De vita Mos. II [III] 104 [IV 225,8]; cf. De spec. leg. II 161 [V 125,6].

artoi azymoi [18], *artoi toû theoû* [19] o también, simplemente *artoi* [20]; finalmente, la Mišná designa ordinariamente los panes de la proposición con el veterotestamentario *leḥem happanîm* [21]; sin embargo, en un pasaje los llama tres veces simplemente *halleḥem* [22]. Por consiguiente, el AT, Filón, Josefo y la Mišná no dudaron en llamar a los panes ázimos de la proposición *leḥem* o *artoi* sin aditamento alguno.

La denominación del pan ázimo como *leḥem* o *artos* sin otra cualificación no se limita a los pasajes relativos a los panes de la proposición. A la consagración sacerdotal sigue, según Ex 29,31ss y Lv 8,31s, una comida sacrificial de los sacerdotes. Al pan ázimo (Ex 29,2) que en esa ocasión comen los sacerdotes se le llama en Ex 29,32.34 y Lv 8,31.32 sencillamente *halleḥem,* en Targ. Onq., Jr. I *laḥma',* en los Setenta *hoi artoi* [23]. Con los sacrificios de acción de gracias tenían que ofrecerse, como oblación suplementaria, cuatro clases de panes, tres de las cuales (hogazas, tortas, pastas de flor de harina desleída en aceite) eran sin levadura (Lv 7,12); la cuarta era fermentada (Lv 7,13). A las pastas sin levadura *(ḥallôt maṣṣôt)* las llaman los LXX *artous ek simidaleos* (Lv 7,12), la Tosefta, *laḥmah shel todah* [24]. La Mišná compendia las cuatro clases en el concepto general *halleḥem* [25]; el Talmud engloba las tres clases de pan sin levadura en el concepto general

[18] Josefo, Ant. 3,142.

[19] Ant. 8,89.

[20] Ant. 3,143; 8,90; Bell. 5,217.

[21] Por ejemplo, Men. VI,2.6; XI,7; Tam. III; Mid. I,6, etc.

[22] Men. XI,8.

[23] Además estaba mandado quemar tres panes no fermentados en la consagración de los sacerdotes, entre ellos, según Ex 29,3, *kikkar leḥem 'aḥat w^{e}ḥallat leḥem šemen 'aḥat;* Targ. Onq. *piṭṭa' dilḥêm h^{a}da' ug^{e}riṣta' dilḥêm m^{e}šaḥ h^{a}da',* análogamente Targ. jer. I; LXX (nombra sólo un pan en lugar de los dos) *kai arton hena ex elaiou.* Lv 8,26 llama a estos dos mismos panes sin fermentar *ḥallat maṣṣah 'aḥat w^{e}ḥallat leḥem šemen 'aḥat;* Targ. Onq., jer. I *g^{e}rista' paṭṭirta' h^{a}da' ug^{e}rista' dilḥêm m^{e}shaḥ h^{a}da';* LXX *arton hena azymon kai arton ex elaiou hena.* También en estos pasajes se usa *leḥem (l^{e}ḥêm* o *artos)* sin más complementos para designar el pan sin levadura; sólo en los LXX Lv 8,26 se encuentra, junto al sencillo *artos,* la determinación próxima *artos azymos.*

[24] Tos. Šeq. I,11 (174,24) yuxtapone a) *minḥat toda* y b) *laḥma šel toda;* según Men. bab. 77b, la expresión sub a) designa el pan fermentado, y, por consiguiente, la expresión sub b) designa el pan sin levadura. La partícula *šel* de Lv 7,13 (= «sobre, encima de») hizo que se entendiera el pan fermen-

ʿal de Lv 7,13 (= «sobre, encima de») hizo que se entendiera el pan fermentado como *minḥa,* y el pan sin levadura como su suplemento.

[25] Men. II,3; VII,3,4,5; Tem. III,2.

lḥmy twdḥ[26]. Finalmente, forma parte de un sacrificio nazireo la oblación de una cesta con pastas y tortas sin levadura. Los Setenta llaman a las primeras *artous anapepoimenous en elaio* (Nm 6,15), mientras que la Mišná engloba nuevamente las pastas y tortas sin levadura en el concepto general *leḥem* (sin adición alguna)[27].

Esta documentación es exhaustiva por lo que se refiere al AT hebreo, a los Setenta, a Filón y a la Mišná; si se quiere, es posible aducir otros muchos testimonios tomados de la Tosefta, del Midraš y de los dos Talmudes; por consiguiente, es falsa la afirmación de que era imposible designar el pan ázimo con el término *artos,* como lo hace Mc 14,22 par. Además hay testimonios directos de que se podía llamar *leḥem* o *artos* a las *maṣṣôt* que se comían durante la fiesta de Pascua. Conviene recordar ante todo el texto de Dt 16,3, que llama a las *maṣṣôt* «pan de miseria» *(leḥem ʿonî;* Targ. Onq. *lᵉḥem ʿannî;* Jr. I *laḥmaʾ ʿanyaʾ;* Setenta *artos kakoseos).* En Dt 16,3 se apoya la antigua interpretación aramea de la liturgia pascual, ya citada[28], que da a las *maṣṣôt* el nombre de *laḥmaʾ ʿanyāʾ*, lo mismo que las discusiones consignadas en Pes. 36a.b. 37a. 38a.; 115b. 116a., donde las *maṣṣôt,* de acuerdo con Dt 16,3, se denominan *leḥem.* Pero este uso lingüístico aparece también independientemente de Dt 16,3. Filón llama a los ázimos pascuales *artos azymos (De spec. leg.* II 158; V 124,6s); también Josefo denomina una vez *artoi* sin más a los panes sin levadura que comieron los israelitas durante el éxodo *(Ant.* 2,316). También en Lc 24,30.35 *artos* tiene que significar pan ázimo: la escena de Emaús tiene lugar el día de Pascua. Por último, es significativo que, en la liturgia pascual, la bendición de las *maṣṣôt* comience con las palabras de la bendición habitual del pan: *brwk ʾth ʾlhynu mlk hʿwlm hmwsiʾ lḥm hʾrs* («Bendito tú, Dios nuestro, Rey sempiterno, que sacas pan de la tierra»)[29].

Por consiguiente, la palabra *artos* de Mc 14,22 par. no excluye en modo alguno que el relato de la cena tenga un carácter pascual.

2. La segunda objeción se refuta con facilidad: la repetición diaria[30] de la fracción del pan estaría en contradicción con el ca-

[26] Pes. bab. 37a; cf. Men. bab. 78b.

[27] Meʿila III,2; Naz. IV,4; Zeb. X,2.

[28] Cf. pp. 55, 58s.

[29] B. Italiener-A. Freimann-A. L. Mayer-A. Schmidt, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah, Tafelband* (Leipzig 1928) f. 29b; Maimónides, *Hilkôt*

Pessach-Haggadah, Tafelband (Leipzig 1928) f. 29b, Maimónides, *Hilkot ḥameṣ umaṣṣa* VII,6.8 (ed. Berlín 1862, 103a).

[30] Hch 2,42.

rácter pascual de la última cena de Jesús. Se arguye de esta manera: si la última cena de Jesús hubiera sido una cena pascual, ¿no sería de esperar una única repetición anual? Esta objeción presupone que las comidas de la comunidad más primitiva eran repeticiones de la última cena de Jesús. Pero esto es un error. Las comidas de la Iglesia primitiva no eran una repetición de la última cena de Jesús con sus discípulos, sino de la participación diaria de los discípulos en la mesa con Jesús [31]. Luego, todavía en época prepaulina, se unió poco a poco la memoria de la última cena al ágape cristiano primitivo, y éste quedó marcado con ese sello.

Además, entre los cristianos procedentes del judaísmo hubo de hecho una repetición anual, en Pascua, de la última cena. Sabemos por Epifanio que los ebionitas usaban pan sin levadura [32] en esta celebración anual, que es muy antigua. En la página 62 hemos presentado una *haggadá* pascual del cristianismo primitivo que formaba parte de la celebración.

3. Se objeta también que en Mc 14,22-25 par. no hay mención expresa del rito de Pascua, en especial del cordero y de las hierbas amargas. Esto es cierto. Pero este silencio sólo sorprenderá mientras no se advierta que Mc 14,22-24 es una fórmula cúltica que, como tal, no pretende dar una descripción histórica de la última cena de Jesús [33], sino que se limita a enumerar los elementos constitutivos de la primitiva celebración cristiana de la cena. Ahora bien, dado que en los comienzos la celebración de la cena no era iteración de la última cena de Jesús, con todas las circunstancias irrepetibles de que estuvo rodeada, sino encuentro diario de los discípulos de Jesús para participar en la mesa del Mesías [34], es natural que las fórmulas litúrgicas mencionen simplemente los ritos que se han conservado. En la detallada descripción que Pes. X hace de la cena pascual encontramos un paralelismo; dicha descripción

[31] E. Schwartz, *Osterbetrachtungen:* ZNW 7 (1906) 1; J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín ²1909) 117s; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 249s; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 455.

[32] Epifanio, *Panarion* XXX 16,1 (GCS 25, 353, 10-12): *mysteria* (la eucaristía) *de dêthen teloûsi kata mimesin tôn hagion* (de los banquetes sagrados) *en tê ekklesia apo eniautoû eis eniauton dia azymon kai to allo meros toû mysteriou* (el cáliz) *di' hydatos monou.* Cf. a este propósito J. Jeremias, *pascha:* ThW V (1954) 902, n. 54.

[33] No es la crónica de un suceso. Cf. B. Frischkopf, *Die neuesten Erörte-*

[33] No es la crónica de un suceso. Cf. B. Frischkopf, *Die neuesten Erörterungen über die Abendmahlsfrage* (Münster 1921) 16.
[34] Cf. p. 68, núm. 2; y pp. 223ss.

sólo menciona de paso la comida del cordero pascual, es decir, el elemento esencial («y cuando existía el templo le presentaban la pascua misma»)[35], a pesar de que poco antes se ha expuesto con todo detalle la inmolación y la preparación de los corderos pascuales (Pes. Vss). La razón de esta extraña omisión del cordero pascual radica en que Pes. Vss explica cómo se ofrecía el sacrificio pascual cuando todavía existía el templo, mientras que Pes. X expone el ritual de la fiesta que se seguía en la celebración de la cena pascual cuando, destruido el templo, ya no se comía el cordero pascual. En el tratado Pesaḥim de la Mišná encontramos, pues, la misma yuxtaposición de un relato histórico y un ritual cúltico; y en ambos casos observamos el mismo procedimiento: el ritual prescinde de lo que se hacía en otro tiempo y se limita a los ritos que todavía persisten[36]. Por eso tienen mayor peso la mención directa de la Pascua en Lc 22,15 y la mención indirecta de las hierbas amargas en Mc 14,20 par. *(embaptomenos)*[37].

4. Una cuarta objeción insiste en que la narración de la última cena de Jesús es incompatible con el ritual de la Pascua. Se afirma, por una parte, que en la cena de Pascua —contra el uso habitual— se partía primero el pan y después se pronunciaba la bendición de la mesa[38]; como en Mc 14,22 par. se presupone el orden inverso *(eulogesas* [Lc: *eucharistesas] eklasen),* se concluye a menudo[39] que, debido a esta diferencia, la última cena de Jesús no pudo tener carácter pascual. Se aduce, por otra parte, que en tiempo de Jesús cada persona usaba su propia copa en la cena de Pascua; sin embargo, en la última cena de Jesús, según Mc 14,23 par., todos

[35] Pes. X,3 al final.

[36] «Es extraño que una tan clara diferencia en los géneros literarios aparezca inadvertida por críticos que hicieron observaciones muy acertadas sobre las relaciones entre la vida de la primitiva comunidad y la formulación de las perícopas evangélicas», escribe con razón P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc XXII, 15-20:* RB 48 (1939) 385.

[37] Sobre la posibilidad de que Jesús se comparara con el cordero pascual en la *haggadá* de la Pascua, cf. p. 244.

[38] Así, Haller, *Das heilige Abendmahl und das Passamahl:* «Theologische Studien aus Württemberg» 8 (1887) 68s; F. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* I (Gotinga 1893) 238; C. Clemen, *Der Ursprung des heiligen Abendmahls* (Leipzig 1898) 25; K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig [2]1907) 132; P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive* II. *L'eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* (París [8]1920) 72; A. Greiff, *Das*

älteste Pascharituale der Kirche, Did 1-10, und das Johannesevangelium (Paderborn 1929) 149.

[39] Por ejemplo, Haller, Spitta, Goetz.

los presentes bebieron de una misma copa; luego dicha cena no pudo ser típicamente pascual [40]. Se alega, por fin, que en la cena pascual cada uno de los comensales debía tener ante sí su propio plato; tal detalle está en contradicción con Mc 14,20, que presupone que todos comen de un mismo plato [41].

a) En otro lugar he intentado demostrar que es totalmente falsa la afirmación de que en la cena pascual se partía el pan antes de la bendición de la mesa [42]. Una interpretación equivocada de un dato de Maimónides († 1204) provocó este error. Maimónides [43] afirma que en su tiempo existía la costumbre, mencionada por vez primera en Pes. 115b. 116a, de pronunciar la bendición de la mesa, en la cena pascual, sobre un trozo de pan ya empezado. Esta costumbre debía simbolizar —de acuerdo con Dt 16,3, que llama a las *maṣṣôt* «pan de miseria»— la penuria de los israelitas al salir de Egipto: el pobre no tiene un pan entero. J. Lightfoot fue el primero, según creo, que confundió «pan ya empezado» (Maimónides dice *ḥlk,* dividir», y no *prs,* «partir») antes de la oración de la mesa con «pan partido» para distribuirlo después de la bendición [44]. Su error se ha seguido difundiendo hasta nuestros días. La verdad es que también en la cena pascual, como en cualquier otra comida, se recitaba primero la bendición y después se partían en trozos las *maṣṣôt* para su distribución. Por tanto, la secuencia bendición-fracción del pan (Mc 14,22 par.: *eulogesas eklasen)* coincide perfectamente con el ritual de la Pascua.

b) ¿Es cierto que en tiempo de Jesús se empleaban copas individuales en la cena pascual? Es exacto que desde el siglo II después de Cristo se manifiesta ocasionalmente la repugnancia a beber de una misma copa, cosa que se considera poco higiénica [45]. Pero

40 G. H. Box, *The Jewish Antecedents of the Eucharist:* JThSt 3 (1901/02) 359; G. Beer, *Pesachim* (Giessen 1912, 97-99; K. G. Goetz, *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* (Leipzig 1920) 18. n. 1; W. O. E. Oesterley, *The Jewish Background of the Christian Liturgy* (Oxford 1925) 163.

41 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ^{3}1957) 284; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 66.

42 J. Jeremias, *Das Brotbrechen beim Passahmahl und Mc 14,22 par.:* ZNW 33 (1934) 203s.

43 Maimónides, *Hilkhoth ḥameṣ umaṣṣa* VIII,6 (Berlín 1862) 103a.

44 J. Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae ad Mt 26,26,* en *Opera omnia* II (Rotterdam 1686) 379.

omnia II (Rotterdam 1686) 579.

[45] Tos. Ber. V,9 (12,9); Derek ʾereṣ r. 8, cf. Billerbeck IV, 59. Testimonios de una época posterior en H. L. Strack, *Pᵉsaḥim* (Berlín 1911) 11*.

precisamente estas expresiones demuestran que se empleaba una sola copa. De hecho, R. Jehoshua b. Lewi, que vivió a mediados del siglo III, contempla todavía la doble posibilidad con respecto a la comida ordinaria: la copa individual y la copa común [46]; en los banquetes solemnes siguió siendo habitual presentar la copa a todos los comensales después de que había bebido quien bendecía la mesa [47]. Por consiguiente, como ha demostrado G. Dalman [48], es sumamente probable que la costumbre más antigua prescribiera que circulara [49] la copa sobre la que se había pronunciado la bendición de la mesa, para que todos los comensales participaran de tal bendición. Habla en favor de esta hipótesis la analogía con el pan: se parte el pan sobre el que se ha pronunciado la bendición con el fin de que cada uno de los comensales participe de la bendición comiendo un trozo.

Con respecto a la cena pascual en concreto, Pes. X, 2.4.7 (X, 2: «se mezcló para él la primera copa» —¿para el padre de familia [50] o para cada comensal? [51]—) no permite determinar con plena seguridad si se trata de copa común o individual. El contexto habla en favor de la primera hipótesis [52]. Pero, aun cuando la Mišná supusiera el uso de la copa individual, ello no significaría gran cosa para la época de Jesús. En efecto, la Mišná describe la celebración de la Pascua tal como se efectuaba después del 70 d. C.,

[46] Ber. jer. VI,10a,58; cf. Billerbeck IV, 58s, 62.

[47] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 140.

[48] G. Dalman, *ibid.;* además: *Der Wein des letzten Mahles Jesu:* «Allg. EvluthKZ» 64 (1931) 798; *Arbeit und Sitte in Palästina* IV (1935) 393.

[49] Cf. Ber. VIII,8: «En caso de que se les sirviera vino después de la comida y hubiera únicamente esta copa...»; del mismo modo hay que entender también Tos. Ber. VII,2 (15,2) *kos ʾeḥad* según Billerbeck. Sin embargo, el giro «únicamente esta copa» es ambiguo. No debe entenderse necesariamente en el sentido de que sólo había un recipiente. Puede significar también que la cantidad de vino ya no bastaba para servirlo durante la comida.

[50] G. Beer, *Pesachim* (Giessen 1912) 190.

[51] Billerbeck IV, 59.61; H. L. Strack, *Pᵉsaḥim* (Leipzig 1911) 32; E. Baneth, en *Mischnaioth* II (Berlín 1920) 238, n. 8; 239, n. 11.

[52] Pes. X,2: «Se le ha mezclado la primera copa. Ahora, según la opinión de los sammaítas, pronuncia él la bendición sobre el día». El sujeto de la segunda frase es, sin duda, el padre de familia; por consiguiente, lo es también de la primera porque nada sugiere un cambio de sujeto. Lo mismo sucede en X,7: «Se le ha mezclado la tercera copa. Ahora pronuncia él la acción de gracias». También aquí el sujeto de la segunda frase es el padre

de familia. Por consiguiente, parece que debe suponerse que la copa que circula es la del padre de familia.

cuando ya no la celebraba todo el pueblo en Jerusalén, sino cada familia en su casa y lugar de residencia. Más importante es el hecho, referido en Pes. 108b, de que a veces el padre de familia invitaba a sus hijos y familiares a beber de su copa durante la cena pascual: aquí puede haberse conservado una costumbre más antigua. Sin embargo, para la época de Jesús me parece decisiva una sencilla consideración técnica: ¿había en la Ciudad Santa, atestada de gente, vajilla suficiente para que tuvieran una copa individual todos los que, por decenas de millares, celebraban la cena pascual apiñados en las casas, en los patios y aun en los tejados? Quien conozca el nivel de vida en Oriente se verá obligado a responder que no.

Por eso, beber de una copa común —al menos en el caso de la copa de bendición, tercera de las cuatro pascuales— era sin duda la costumbre más antigua y, de este modo, Mc 14,23 concuerda perfectamente con el modo de celebrar la cena pascual en tiempo de Jesús.

c) Llegamos, por fin, a la afirmación de que en la cena pascual cada comensal tenía ante sí su propio plato, lo que estaría en contradicción con Mc 14,20. Esta afirmación se funda en una nota de Billerbeck [53], que se refiere sólo al plato principal (no al primer plato) y que exige una puntualización ulterior. Es verdad que, para la época de los amoraítas, tenemos testimonios de que en la cena pascual cada uno de los comensales tenía ante sí una mesita sobre la que había compota de frutas, *maṣṣôt* y hierbas amargas, mientras los manjares propiamente dichos se servían en una mesa común. Pero sólo tenemos testimonios seguros de que esta costumbre existía en Babilonia y únicamente en los siglos IV y V [54]; es posible que una nota de algunos escribas palestinos presuponga que tal uso se practicaba ya en el siglo III [55]. Pero no se puede probar que la mesa individual se hubiera generalizado ya en Jerusalén, y su uso es muy inverosímil porque las circunstancias eran muy distintas y la ciudad estaba tan abarrotada de gente que a veces la celebración de la fiesta se efectuaba sobre los tejados.

Esta objeción no demuestra que haya contradicción alguna entre la descripción de la última cena de Jesús y el rito pascual.

[53] Billerbeck I, 989; IV, 65s, 71s.

[54] Pes. bab. 115b; Rab. Šimi b. ʾAši (después del 400). Probablemente hay que interpretar en el mismo sentido el suceso narrado en el mismo pasaje y acaecido en casa de Rabba bar Naḥmani († 330).

y acaecido en casa de Rabba bar Naḥmani (...).

[55] Pes. bab. 115b: eruditos de la escuela de R. Jannai, que enseñó entre 220 y 240 d. C.

5. Una quinta objeción se apoya en Mc 14,2. El Sanedrín pretende apoderarse de Jesús con astucia: *elegon gar· me en tê heortê, mepote estai thorybos toû laoû.* Es casi habitual traducir el *me en tê heortê* por «no durante la fiesta» y deducir que la decisión del Sanedrín de no prender a Jesús «durante la fiesta» excluye la cronología sinóptica, según la cual el prendimiento de Jesús tuvo lugar la noche del primer día de la fiesta (que empezaba después de la puesta del sol) [56]. Pero, aun admitiendo la exactitud de tal traducción, la conclusión queda en el aire. ¿Cómo se sabe que el proyecto del Sanedrín se cumplió realmente? Este plan se concibió antes de que Judas hiciera la oferta de traicionar a Jesús y brindara así la ocasión inesperada de prenderlo precisamente durante la fiesta.

Prescindamos de esto. La interpretación de *me en tê heortê* como dato cronológico, que ha dado lugar a toda una bibliografía, es insostenible porque desemboca en una contradicción. Carece de sentido la explicación más común: «no durante la fiesta, sino antes» [57]. En efecto, la multitud de peregrinos llegaba a la ciudad varios días antes de la fiesta para celebrar los ritos de purificación (Jn 11,55). Por consiguiente, igual se podía temer un *thorybos* (tumulto) en los dos días anteriores a la fiesta (Mc 14,1) que durante la fiesta misma. Tampoco es satisfactorio interpretar «no

[56] Así, por ejemplo, J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín ²1909) 108. Le sigue E. Schwartz, *Osterbetrachtungen:* ZNW 7 (1906) 23, quien afirma categóricamente: «El relato más antiguo, exento aún de correcciones, dice expresamente (Mc 14,1.2) que él (Jesús) fue apresado dos días antes de la Pascua». C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels* I (Londres ²1927) 309; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ⁵1966) 181; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 61-63; Th. Preiss, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?:* ThZ 4 (1948) 83; publicado también en *La Vie en Christ* (Neuchâtel-París 1951) 116.

[57] F. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* I (Gotinga 1893) 223s; Schwartz, *ibid.;* Wellhausen, *ibid.; Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín ²1911) 133; K. Bornhäuser, *Das Wirken des Christus durch Taten und Worte* (Gütersloh 1921) 195; E. Klostermann, *Das Markusevangelium* (Tubinga 1950) 141; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 212; O. Holtzmann, *Das Neue Testament nach dem Stuttgarter griechischen Text* I (Giessen 1926) 61; Montefiore, *l. c.*, 309s; M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte:* ZNW 30 (1931)

194s; M. Goguel, *Das Leben Jesu* (Zurich-Leipzig-Stuttgart 1934) 290s; Finegan, *l. c.,* 3; M.-J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ* (París 1929) 495.

durante la fiesta, sino después» [58]: a los peregrinos se les permitía salir ya a partir del segundo día de la fiesta (16 de Nisán) [59]. ¿Quién podía garantizar, pues, que Jesús estaría todavía en Jerusalén una vez transcurridos los siete días de la fiesta? Es imposible, finalmente, dar sentido temporal a *me en tê heortê* a causa del *gar* precedente, puesto para fundamentar las palabras *en dolo* (Mc 14,1). Había que prender a Jesús con astucia para que no se suscitara un tumulto entre el pueblo: esta precaución sólo tiene sentido en el caso de que quisieran prenderlo durante la fiesta.

Todas estas dificultades desaparecen si se admite que, en este pasaje, *heortê* tiene el matiz de asamblea de la fiesta, multitud reunida para la fiesta [60]. Esta significación aparece en Jn 7,11, *ezetoun auton en tê heortê:* los judíos buscaban a Jesús entre la multitud reunida con motivo de la fiesta [61]. Lo mismo ocurre en 2,23 [62]. El mismo uso lingüístico aparece en Sal 73(74),4 (LXX): *enekauchesanto hoi misoûntes se en meso tês heortês sou...*: «en medio de tu asamblea santa»; en 117(118),27: *systesasthe heorten:* «apiñaos en corro»; también en Plotino, *Enn.* VI, 6,12: *ochlon kai heorten kai straton kai plêthos* [63]; en este pasaje los tres sustantivos yuxtapuestos obligan a entender *heortê* en el sentido de muchedumbre en fiesta [64]. Por consiguiente, el *en tê heortê* de Mc 14,2 no tiene que ser necesariamente un dato cronológico, sino que puede significar también una circunstancia de lugar: «en presencia de la muchedumbre reunida para la fiesta» [65]. Esta es la única forma de dar

[58] H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker* (Tubinga-Leipzig ³1901) 171; Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig ²1905) 679; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 91; A. Schlatter, *Markus. Der Evangelist für die Griechen* (Stuttgart 1935) 249s; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga ¹⁴1957) 290s; y otros.

[59] Billerbeck II, 147s. Según Lc 24,13ss, dos discípulos de Jesús abandonan Jerusalén el 17 de Nisán (cf. p. 83, n. 102); consideran también a Jesús como un peregrino que vuelve a casa (24,18: *paroikeîs).*

[60] Lo reconoció G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922) 13. J. Pickl, *Messiaskönig Jesus* (Munich 1935) 62s.

[61] Así también R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ¹⁴1956) 222, n. 2.

[62] A. Loisy, *Les évangiles synoptiques* II (Ceffonds 1908) 491.

[63] R. Volkmann, *Plotini Enneades* II (Leipzig 1884) 412, 20s.

[64] «El pasaje tiene importancia especial porque da intencionadamente una definición y la presenta como obvia y reconocida por todos» (Bertram, *l. c.*, 13, n. 2). Cf. H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford 1925-40) 601b, bajo la palabra *heorte*, 4: «multitud reunida para

(Oxford 1925-40) 601b, bajo la palabra *heorte*, 4: «multitud reunida para una fiesta».

[65] Cf. a propósito de este uso frecuente de *en* Pap. Petrie IV 6,15s

un sentido coherente a Mc 14,1s: hay que prender a Jesús en secreto, con astucia; «porque decían: no en plena fiesta (en presencia de la multitud reunida con motivo de la fiesta) para que no se produzca un tumulto». De este modo, *me en tê heortê* coincide prácticamente con *ater ochlou* («cuando Jesús no estuviera en medio de la multitud») de Lc 22,6 [66]. Ahora bien, si Mc 14,2 no da ninguna indicación temporal, este pasaje no autoriza conclusión alguna con respecto a la cronología del día de la muerte de Jesús ni sobre el carácter de su última cena.

6. En favor de la cronología de Juan se suele aducir también Pes. VIII, 6: «... asimismo es lícito inmolar (el cordero pascual) para uno a quien (la autoridad) ha prometido sacarlo de la cárcel». Esta prescripción se relaciona luego con la amnistía pascual (Mc 15,6 par.; Jn 18,39) [67], y se argumenta que ésta tenía que efectuarse con tiempo suficiente para que el preso pudiera participar aún en la fiesta. Esto estaría en favor de la cronología de Juan, ya que, de acuerdo con ella, el proceso ante Pilato tuvo lugar antes de la noche pascual, mientras que, según la cronología sinóptica, la cena pascual se había celebrado ya la noche anterior. Esta argumentación es muy seria. Tiene, sin embargo, un punto débil: no es seguro que Pes. VIII, 6 se refiera efectivamente a la costumbre romana de la amnistía en ocasión de la Pascua. En efecto, como ya observó J. Merkel [68], existe una diferencia fundamental entre la amnistía pascual de Pes. VIII, 6 y la que menciona la historia de la pasión. Pes. VIII, 6 habla de una promesa de libertad; el relato de la pasión se refiere a una liberación efectiva y absoluta. La promesa de libertad parece provenir de una autoridad judía; así pensaba ya el Talmud jerosolimitano: «La máxima (se refiere) a uno que es prisionero de los israelitas» [69]. Esto significa que es probable

(255/54 a.C.): *dinon gar estin en ochlo atimazesthai*, «... ante una multitud...». Cf. J. P. Mahaffy, *The Flinders Petrie Papyri* II (Dublín 1893) [10] núm. IV 6 Z.15s; W. Bauer, *Wörterbuch* (⁵1958) col. 512; Eclo 50,5: *hos edoxasthe en peristrophê laoû;* cf. 49,2.

[66] Cf. también Mc 11,32 (par.) *ephoboûnto ton ochlon* y el reproche de Jesús en Mc 14,49 par.

[67] Ultimamente J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Ratisbona ³1960) 232-235; *Qumran-Kalender und Passionschronologie:* ZNW 49 (1958) 249s; E. Stauffer, *Neue Wege der Jesusforschung:* «Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Gesellschafts- und sprachwissenschaft-

liche Reihe» 7 (1957/58) 464.

[68] J. Merkel, *Die Begnadigung am Passahfeste:* ZNW 6 (1905) 306s.

[69] Pes. jer. VIII,36a,45s. Difiere el Talmud babilónico (Pes. bab. 91a),

que Pes. VIII, 6 contemple el caso de que a un detenido por las autoridades judías se le prometa la libertad provisional para poder participar en la celebración de la Pascua, es decir, un permiso para la tarde de Pascua [70]. Si esto es exacto, nada se puede deducir de Pes. VIII, 6 en orden a la datación de los acontecimientos de la pasión.

7. A veces se aduce 1 Cor 5,7b como argumento contra el carácter pascual de la última cena: *kai gar to pascha hemôn etythe Christos* («porque Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido inmolado»). Los corderos pascuales se inmolaban la tarde del 14 de Nisán [71]. Se arguye que la comparación de Jesús con el cordero pascual presupone que la crucifixión tuvo lugar el 14 de Nisán mientras se inmolaban los corderos, es decir, antes de la cena pascual. Queda por precisar, sin embargo, si fue el momento de la crucifixión o las palabras de Jesús en la última cena lo que ocasionó la comparación de éste con el cordero pascual [72]. Si esta última hipótesis es la verdadera, 1 Cor 5,7b habla en favor del carácter pascual de la última cena.

8. En favor de la cronología joánica se alega a veces 1 Cor 15,20 (cf. v. 23), donde se llama a Cristo *aparche tôn kekoimemenon* («primicia de los que duermen»). El 16 de Nisán se ofrecían las primeras gavillas. Ahora bien (se argumenta), cuando en 1 Cor 15,20 (cf. v. 23) se llama al resucitado «primicia de los que duermen», se presupone que el día de Pascua fue 16 de Nisán y, por consiguiente, el viernes santo el 14 de Nisán. Pero W. Bauer arguye con razón que en 1 Cor 15,20 (cf. 23), lo mismo que en otros pasajes en que *aparche* tiene sentido figurado, el significado primitivo está muy atenuado, de manera que *aparche* es casi sinónimo de *prôtos* [73]. Y en estas circunstancias no se pueden hacer deducciones cronológicas partiendo de 1 Cor 15,20 [74].

pero en esta clase de problemas está más alejado de las circunstancias palestinenses.

[70] Así también E. Baneth, en *Mischnaioth* II (Berlín 1920) 220, n. 40.

[71] Josefo, Bell., 6,423: *apo enates horas mechris endekates* («desde las 14 horas a las 17»); Pes. V,1: a partir de las 14,30 (el viernes a partir de las 13,30). No precisa la hora Filón, De spec. leg. II, 145 [V 120, 18]: *arxamenoi apo mesembrias achri hesperas*. Cf. además J. Jeremias, *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 78-80.

[72] Cf. p. 244

Cf. p. 244.

[73] W. Bauer, *Wörterbuch* ([5]1958) col. 161.

[74] Es también erróneo pretender que 1 Cor 11,23 *hoti ho kyrios Iesoûs en tê nykti hê paredidoto* excluye que la última cena de Jesús fuera un

9. Todavía no hemos analizado las dos objeciones más importantes (núms. 9 y 10). La primera dice así: es imposible que gran parte de los acontecimientos narrados en Mc 14,17-15,47 ocurrieran el 15 de Nisán, ya que este día, por ser el primero de la fiesta de los ázimos (al menos desde la salida del sol)[75], tenía carácter de fiesta, es decir, carácter sabático restringido[76]. Serían incompatibles con la fecha del 15 de Nisán los hechos siguientes: 1) la ida de Jesús a Getsemaní la noche de Pascua; 2) la circunstancia de que los soldados y algunos discípulos llevaran armas aquella noche; 3) la audiencia del Sanedrín y la condena de Jesús durante la noche de la fiesta; 4) El hecho de rasgarse las vestiduras en el acto judicial; 5) la participación de judíos en el proceso romano la mañana del día de la fiesta; 6) la vuelta de Simón de Cirene *ap' agrou* («del campo») la mañana del 15 de Nisán; 7) la ejecución de Jesús el día solemne de la fiesta; 8) la compra de los lienzos para el sepelio durante la tarde de la fiesta; 9) el entierro con el descendimiento de la cruz y la remoción de la piedra del sepulcro; 10) la preparación de aromas y perfumes. Esta objeción, tantas veces discutida, ha sido estudiada simultáneamente, pero sin dependencia mutua, por G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922,

banquete pascual. Se argumenta así: si la última cena de Jesús hubiera sido un banquete pascual, Pablo lo habría mencionado y no se habría contentado con la desvaída referencia cronológica «la noche en que iban a entregarlo». Este *argumentum e silentio* olvida por completo el carácter litúrgico del texto. «La noche en que iban a entregarlo», lo mismo que *me en tê heortê* (Mc 14,2), no es un dato cronológico. Estas palabras proceden de una tradición más antigua, recuerdan Is 53 y tienen resonancias histórico-salvíficas. Datos más precisos se ofrecen en pp. 118s; cf. E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* [I]: ThRsch 9 (1937) 184s. En el contexto actual estas palabras quieren recordar a los corintios, debido a los abusos que cometen en sus celebraciones eucarísticas, toda la seriedad de la cena.

[75] Cf. pp. 55s.

[76] Ex 12,16; Lv 23,7; Nm 28,18: el día de fiesta tiene carácter sabático. Sin embargo, según Ex 12,16c, estaba permitido preparar alimentos el 15 de Nisán. De acuerdo con esto decreta la Mišná: «El día de fiesta se diferencia del sábado únicamente por (la preparación de) los alimentos necesarios para el día» (Beṣa V,2; *Meg.* I,5). Esta norma se entendía en el sentido de que en los días de fiesta (exceptuado el día de la expiación) se permitía sacrificar las reses y desollarlas, encender fuego, amasar, cocer pan, guisar y realizar otros quehaceres para la preparación de alimentos; se permitía, además, transportar objetos de un lugar privado a un lugar público y viceversa, aun en el caso de que este trabajo no tuviera nada que ver con la preparación de los alimentos (E. Baneth, en *Mischnajoth* II [Berlín 1920] 359.377). Como

los alimentos (E. Baneth, en *Mischnajoth* II [Berlin 1926] 359.377). Como todos estos trabajos estaban prohibidos en sábado, se puede decir que el día de fiesta tenía un carácter sabático restringido.

86-98), y P. Billerbeck II 815-834 [77] con pleno conocimiento de causa. Los dos coinciden en rechazar la objeción.

No todas las objeciones enumeradas tienen el mismo valor y peso. a) Algunas se deben al desconocimiento de la *halaká;* por tanto, carecen de base y no se deberían volver a mencionar. Entre ellas se halla la citada en el núm. 1: es verdad que no era lícito salir de Jerusalén la noche de la Pascua; pero mientras la comida del cordero tenía que efectuarse dentro de los muros de Jerusalén, se autorizaba a los peregrinos a pernoctar en todo el ámbito de la «Gran Jerusalén». Getsemaní caía dentro de este espacio autorizado (cf. *supra,* pp. 43s, notas 10-14; p. 57, núm. 13).—Núm. 2: según la *halaká* más antigua, vigente en tiempo de Jesús (probablemente se remonta a las luchas de la época de los Macabeos), estaba permitido llevar armas el sábado (y los días de fiesta) (Shab. VI, 4: R. Eliazar b. Hircanos, ca. 90, exponente constante de la tradición antigua). Además, no es totalmente seguro que en la noche del 14 al 15 de Nisán obligaran ya las normas de los días festivos [78].—Núm. 4: rasgarse las vestiduras en el acto judicial no contradice las prescripciones: «El que rasga sus vestiduras por ira o en caso de muerte (en sábado)... es inocente» (Shab. XIII, 3).—Núm. 9: como es obvio, también se aplicaba a los días de fiesta el mandato expreso de la Torá (Dt 21,23) «su cadáver no debe quedar colgado del madero durante la noche, sino que tú mismo lo enterrarás sin tardanza el mismo día».—Núm. 10: «Es lícito hacer todo lo necesario por un muerto» en sábado y en día de fiesta, por ejemplo, «ungirlo y lavarlo, pero sin mover uno solo de sus miembros» (Shab. XXIII, 5). Obsérvese, además, que únicamente Lucas (23,56) refiere la preparación de perfumes y ungüentos efectuada la tarde del entierro; según Mc 16,1 no fueron comprados hasta después del sábado.

b) Dos objeciones se refieren a medidas que no estaban en manos de las autoridades judías, sino que dependían del gobernador. Tal es el caso de la citada en el núm. 5, en relación con la cual hay que advertir además que se trata de una aclamación popular con ocasión de la costumbre de la amnistía pascual (Mc 15,6 par.) y que, por tanto, Pilato quizá no tenía al principio intención de celebrar un juicio. Lo mismo ocurre con la objeción

77 El libro de Dalman apareció en 1922; la obra de Billerbeck es ter-

[77] El libro de Dalman apareció en 1922; la obra de Billerbeck se terminó el mismo año.

[78] Cf. pp. 54s.

recogida en el núm. 7: al parecer, también Policarpo de Esmirna fue ejecutado por los romanos [79] en el 167/68 [80] *sabbato megalo* [81], y el sábado no impidió a los judíos distinguirse entre todos trayendo leña y ramas secas para la hoguera [82]. Recuérdese, además, que Lc 4,29 se desarrolla en sábado y Jn 10,22-39 en la fiesta de la dedicación del templo. Como testimonio de una época anterior puede aducirse que José b. Joezer de Cereda sufrió el martirio en sábado [83] el año 162 (o el 88) a. C. [84]. La confusión y el desorden inherentes a la fiesta de Pascua pudieron parecer a los romanos ocasión propicia para intimidar al pueblo con tres ejecuciones.

c) La objeción del núm. 6 se basa en suposiciones arbitrarias. El dato de que Simón de Cirene volvía *ap' agrou* (Mc 15,21) no está en contradicción con la cronología sinóptica si no significa que venía de trabajar en el campo. Pero es muy inverosímil que sucediera esto tan de mañana (Mc 15,25). En cambio, a Simón le estaba permitido visitar sus campos en día de fiesta, siempre que estuvieran dentro de los límites autorizados para el sábado (dos mil codos u ochocientos ochenta metros a partir de la periferia de la zona habitada de la ciudad), y traer «del campo» leña o partes de un animal sacrificado por necesidad [85]. Pero ni siquiera es seguro que la expresión *erchesthai ap' agrou* tenga que traducirse por «venir del campo»: *ap' agrou* puede significar «venir de una zona rural» o «de una aldea» [86] o «venir de fuera de la ciudad» [87]. Simón podía vivir en la zona periférica [88] y dirigirse al templo [89] para la oración de las nueve de la mañana (Hch 3,1), si era judío. Pero ¿era realmente judío Simón de Cirene? No hay indicio alguno

[79] W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Tubinga ³1933) 215.

[80] A propósito de la fecha del martirio de Policarpo, cf. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Gotinga 1958) 70-72.

[81] Mart. Polyc. 21. Cf. 8,1: *ontos sabbatou megalou.*

[82] Mart. Polyc. 13,1.

[83] Así la edición de Constantinopla 1512, Venecia 1545, Tesalónica 1593.

[84] Gn r. 65,16 comentando 27,27. Texto con variantes en G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* (Leipzig ²1927) 35.

[85] Referencias en Billerbeck II 828s.

[86] Lc 11,6D. Los discípulos de Emaús van *eis agron* «a una aldea» (Mc 16,12).

[87] Referencias en G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 93s.

[88] Sobre la población de los alrededores de Jerusalén en la época del NT, cf. J. Jeremias, *Die Einwohnerzahl Jerusalems zur Zeit Jesu:* ZDPV 66 (1943) 28-31. En aquel tiempo vivían dentro de los muros unos 20.000

(1943) 28-31. En aquel tiempo vivían dentro de los muros unos 20.000, y extramuros de 5.000 a 10.000 (pp. 28.31).

[89] Dalman, *l. c.*, 94.

de ello. El nombre propio «Simón» era también frecuente entre los griegos. Si no era judío, en nada le afectaba el día festivo.

d) Sólo nos quedan dos objeciones serias. Núm. 8: según Mc 15,46, José de Arimatea compra el viernes santo un lienzo mortuorio (*agorasas sindona*). Este dato, que sólo se encuentra en Marcos, parece estar en contradicción con la prohibición de comprar o vender en sábado. Pero las necesidades de la vida habían llevado a mitigar este precepto: los comerciantes podían entregar víveres a sus clientes con tal de que no indicaran la medida, el peso y el precio [90]. Shab. XXIII, 1 trata especialmente de la fiesta de Pascua: «Si el día de preparación de la Pascua (14 Nisán) es sábado en Jerusalén, él (el comprador) dejará su manto (como garantía) en casa de él (del vendedor) [91], comerá [92] su cordero pascual y hará cuentas con él después del día de la fiesta». Ataúd y lienzos mortuorios podían representar, lo mismo que los alimentos, una necesidad ineludible, como afirma expresamente Shab. XXIII, 4. Esto tenía absoluta validez cuando (como en el año de la muerte de Jesús) había dos días de fiesta seguidos, ya que el clima de Palestina impone enterrar poco después de la muerte, lo más tarde, al día siguiente. Sobre el ataúd y los lienzos mortuorios escribe: «Y le dice (en sábado): si no lo consigues en el lugar indicado, búscalo por un sitio o por otro, y si no lo consigues por una mina (100 denarios), cómpralo por 200 (denarios); R. José b. Jehuda (ca. 180) decía: «pero debe evitar con cuidado mencionar el precio exacto de la compra» [93]. Si a esto se añade que la prohibición de trabajar obligaba menos estrictamente el día de la fiesta que el sábado siguiente [94] y que un mandamiento expreso de la Torá (Dt 21,22s) prescribía enterrar a Jesús el mismo día de su muerte (cf. *supra,* núm. 9), no planteará dificultad alguna el dato de la compra del lienzo mortuorio el primer día de la fiesta de Pascua.

La única objeción de peso es la del núm. 3: ¿pudieron efectuarse durante la noche de la fiesta el proceso ante el Sanedrín y la condena de Jesús? En aquella época estaba ya en vigor esta norma jurídica: «No se juzgue... en día de fiesta» [95]. (Adviértase

[90] Da referencias Billerbeck II 832.

[91] Antes se habla de la adquisición de vino, aceite y pan.

[92] Con la mayor parte de los manuscritos antiguos hay que leer *w'wkl* (no *wnwtl);* cf. aparato crítico en H. L. Strack, *Schabbâth* (Leipzig 1890) 51.

[93] Tos. Šab. XVII,13 (137,14); Šab. bab. 151a.

[94] Cf. p. 78, n. 76.

[95] Beṣa V,2; Tos. Beṣa IV,4 (207,15); Filón, De migr. Abr. 91 [II 286, 7-11]. Cf. Billerbeck II 815-820.

que esta objeción afecta al relato de Juan tanto como al de los sinópticos: al menos según la Mišná, era ilícito celebrar causas criminales incluso la víspera de una fiesta) [96]. Por consiguiente, si la objeción es válida, no apoya la fijación joánica del viernes santo el día 14 de Nisán, contra la datación sinóptica, como habitualmente se supone sin razón, sino que se opone a la cronología joánica de la muerte de Jesús tanto como a la sinóptica [97]. No es necesario analizar el problema de si se pronunció una condena formal a muerte contra Jesús durante la noche de la fiesta (ya que los evangelios no afirman tal cosa), sino que podemos abordar la constatación decisiva. El Dt (17,12) imponía pena de muerte al que se rebelara contra las decisiones de los sacerdotes y jueces del tribunal supremo de Jerusalén. Semejante caso tenía que hacerse público para escarmiento: «Todo el pueblo lo oirá a fin de que tema y deje de obrar con arrogancia» (Dt 17,13). Dado que «todo el pueblo» sólo se reunía en Jerusalén en las tres fiestas de peregrinación (Dt 17,13 y pasajes paralelos 21,21; 13,12), se dedujo que la ejecución tenía que efectuarse *baregel* («en la fiesta») cuando se trataba de casos que la Torá llama delitos gravísimos, a pesar de la prohibición de efectuar ejecuciones durante los días de fiesta [98]. «El hijo rebelde (con respecto a sus padres) y obstinado (Dt 21, 18-21), el escriba que se rebela contra el tribunal (supremo) (Dt 17,8-13), el seductor (que induce a idolatría, Dt 13,7-12), el que arrastra a una comunidad a la idolatría (Dt 13,13-19), el falso profeta (Dt 18,20) y los falsos testigos (Dt 19,18-21) no son ejecutados inmediatamente, sino que se les hace comparecer ante el Sanedrín de Jerusalén, y son guardados bajo custodia hasta la fiesta, en la que se ejecuta la sentencia; en efecto, está escrito: 'Y todo el pueblo lo oirá para que tema y deje de obrar con arrogancia' (Dt 17,13)» [99]. Nos encontramos ante uno de estos casos.

[96] San. IV,1; San. bab. 35a.

[97] No se puede replicar diciendo que el Evangelio de Juan no describe una condena de Jesús por parte del Sanedrín, sino sólo un decreto «puramente personal» de Anás y Caifás (G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 92). Con R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga [14]1956) 501, tengo por cierto que Jn 18,24 se refiere a un interrogatorio oficial en el que está presente el Sanedrín (cf. Mc 14,23 par.).

[98] Referencias en Billerbeck II, 816, 822s.

[99] Tos. San. XI,7 (432,1), R. Aqiba († *ca.* 135). El breve paralelo anó-

nimo San. bab. 89a (Bar.) garantiza que la tradición es más antigua que Aqiba; además Lc 13,33 confirma que en tiempo de Jesús estaba en vigor la prescripción de ejecutar al falso profeta en día de fiesta. Un testimonio

Jesús era para sus enemigos un falso profeta. Lo dice con toda claridad Mc 14,65 par.: después de la condena del tribunal supremo, Jesús se ve sometido a una especie de juego de la gallina ciega en el que tiene que actuar como profeta (Mc 14,65; Mt 26,68; Lc 22,64: *propheteuson,* «profetiza»). Como el escarnio del delincuente simula la calidad del delito de que se le acusa (Lc 23,11: la túnica blanca es un vestido del rey judío; Mc 15,16-20 par.: el manto de púrpura es un ornato regio helenístico) [100], el relato sereno y neutro del escarnio infligido a Jesús ante el Sanedrín constituye un testimonio histórico irrefutable de que Jesús fue condenado por los judíos como falso profeta. Ahora bien, en cuanto tal, Jesús tuvo que ser condenado sin pérdida de tiempo para que, de acuerdo con el precepto de Dt 17,13 (contra todas las prescripciones opuestas de la *halaká),* la ejecución pudiera realizarse ante «todo el pueblo», es decir, el 15 de Nisán, ya que los peregrinos podían volverse a sus casas [101] el día 16 [102].

En resumen, el relato de la pasión no contiene ningún suceso que no pudiera ocurrir el 15 de Nisán.

10. Llegamos ahora a la principal objeción contra la descripción sinóptica de la última cena de Jesús como cena pascual. Se trata de los datos del cuarto Evangelio. Ya hemos visto (pp. 18-20) que la expresión *phageîn to pascha* (Jn 18,28) induce a concluir que Jesús fue crucificado antes de la noche de Pascua. Sin embargo, hay que tener en cuenta varios factores.

a) Difícilmente se puede alegar Jn 13,1 *(pro de tês heortês toû pascha)* en favor de esta datación. La circunstancia de tiem-

concreto en favor de que se practicaba esta prescripción de llevar a cabo la ejecución en día de fiesta en casos gravísimos nos lo ofrece San. bab. 43a (Bar.), cf. p. 18, n. 20: Ješu, el discípulo de Jehošua b. Peraḥya (ca. 100 a. C.), fue colgado el día de la preparación de la Pascua (14 de Nisán) por haber «incitado a la hechicería (Dt 18,10) y seducido (a la idolatría) (13,7) y haber apartado a Israel de su Dios (13,14)». Este testimonio tiene especial importancia por su antigüedad. Carece en cambio de valor San. bab. 67a, que está influido por 43a.

[100] R. Delbrueck, *Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu:* ZNW 41 (1942) 124-145.

[101] Cf. p. 75, n. 59. Este dato invalida la explicación de H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 213, n. 1, según la cual el *baregel* de Dt 17,13 se refiere a los días subsiguientes, «en los que 'el pueblo' estaba todavía reunido en Jerusalén». Y los días precedentes no

todavía reunido en Jerusalén». Y los días precedentes no formaban aún parte de la fiesta.

[102] Cuando este día caía en sábado, el 17 de Nisán. Así, Lc 24,13ss.

po va unida inequívocamente a *eidos*[103] y sólo significa que Jesús sabía ya antes de la fiesta de Pascua que su muerte era inminente. Conviene también interpretar con cautela la expresión *ên de paraskeue toû pascha* (Jn 19,14). En efecto, la construcción *paraskeue toû pascha* («víspera de la Pascua») constituye un *hapaxlegomenon* que hasta ahora no ha podido ser hallado en la literatura aramea más antigua[104]. Sin duda es verosímil que *paraskeue toû pascha* —concepto acuñado del arameo— sea calco de un estado constructo arameo[105] *ʿᵃrûbat pasḥaʾ* «día de preparación para la fiesta de Pascua». Sin embargo, como mostró C. C. Torrey[106] en su discusión con P. Billerbeck[107], no se puede excluir por completo la eventualidad que la expresión griega sea calco de un genitivo arameo, *ʿᵃrûbtaʾ dî pasḥaʾ:* «viernes de la semana pascual»[108], ya que *ʿᵃrûbtaʾ* «viernes» era un término fijo del antiguo arameo y del antiguo sirio[109]. En todo caso, *paraskeue* tiene en Jn 19,31 este sentido como lo demuestra la mención del sábado[110]. Por consi-

[103] Así lo entendieron ya los intérpretes griegos; cf. Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes* (Leipzig-Erlangen [5-6]1921) 531; W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (Tubinga [3]1933) 167. Bultmann, *l. c.,* 352.

[104] El hebreo *ʿereb pᵉsaḥîm* o *ʿereb happesaḥ* era ya corriente en el tiempo de la Mišná (por ejemplo, Pes. X,1; etc.). En cambio, el correspondiente estado constructo arameo *ʿrwbt psḥʾ* no se encuentra nunca en la época anterior. En antiguo arameo el día de la preparación de la Pascua se designa más bien como *mʿly ywmʾ dpysḥʾ* («entrada del día de la Pascua», Targ. jer. I Gn 14,13) o *ywmʾ dmyqmy ḥgʾ* («el día que precede a la fiesta», Targ. jer. I Ex 12,15), como puede verse en el vocabulario targúmico y lo confirma Mc 14,12 si es exacta la traducción de *tê prote hemera tôn azymon* que hemos ofrecido en la p. 16, n. 9. Cf. también el Evangelio de Pedro II 5 (p. 18, n. 20) *pro miâs tôn azymon.*

[105] Por analogía con *ʿrwbt ryš štʾ* (día del nuevo año), *ʿrwbt ṣwmʾ rbʾ* (día anterior a la fiesta de la expiación).

[106] C. C. Torrey, *The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel:* JBL 50 (1931) 232-237.241; *In the Fourth Gospel the Last Supper was the Paschal Meal:* JQR 42 (1951/52) 237-250.

[107] Billerbeck II, 834-837.

[108] Cf. *šbt bfsḥ* Sifra Lv comentando 23,15 (ed. princ. Venecia 1545, 50d.51) (sábado de la semana pascual).

[109] *ʿrbt* «viernes» se encuentra ya en unos óstraca arameos de Egipto del siglo v a. C. (A. Dupont-Sommer, *Sabbat et Parascève à Éléphantine d'après des ostraca araméens inédits,* en *Extraits des mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* [París 1950] 1-22).

[110] La opinión de S. Zeitlin en *The Date of the Crucifixion according to the Fourth Gospel:* JBL 51 (1932) 268-270, en contra de Torrey, no

convence en absoluto. Es incomprensible cómo Zeitlin en sus conclusiones sobre *paraskeue* y *pascha* no presta la menor atención al uso lingüístico del NT. La primera afirmación de Zeitlin, que *paraskeue* es un término

guiente, habrá que citar con reservas el texto de Jn 19,14 como argumento en favor de la cronología joánica de la pasión.

b) Por otra parte Jn 19,31 descubre en Juan una huella de la datación sinóptica, ya que el «sábado solemne», que según este pasaje siguió al día de la crucifixión, es probablemente el día de la ofrenda de la «gavilla de Omer» (Lv 23,11). Ahora bien, según la tradición farisea que fijó esta práctica [111], ese día era el 16 de Nisán. Por tanto, Jn 19,31ss procede «de una tradición... según la cual Jesús fue crucificado el 15 de Nisán, como narran los sinópticos» [112].

c) También en otros pasajes del cuarto Evangelio se encuentran huellas de la datación sinóptica, sobre todo en el relato de la última cena de Jesús (Jn 13,2ss). Tanto la escena de la traición (Jn 13,18-30; cf. Mc 14,18-21 par.) como la subsiguiente ida a Getsemaní (Jn 18,1ss; Mc 14,26ss par.) [113] garantizan que el relato de Juan se refiere a la cena descrita en Mc 14,17-25 par. Algunas indicaciones de Juan sugieren que ésta fue una cena pascual; como hemos visto, también el cuarto Evangelio narra que la última cena se celebró en Jerusalén [114], a pesar de que la ciudad santa estaba repleta de peregrinos (cf. Jn 11,55; 12,12.18.20). Según Juan, la última cena tuvo lugar a una hora insólita: se prolongó hasta entrada la noche [115]. El mismo Juan refiere también que Jesús celebró esta cena en el círculo restringido de sus discípulos. Según el mismo evangelista, la última cena fue una comida solemne: la comieron reclinados [116]. También Juan narra que, después de la cena, Jesús no fue a Betania, sino a un huerto situado al otro lado del torrente

utilizado solamente por los escritores no judíos para designar el sábado u otras festividades, es cierta en el caso del decreto de Augusto (Josefo, Ant. 16,163), pero es totalmente inexacta en el caso de Jn 19,14 (Juan no habla de las horas vespertinas, sino de la hora sexta, es decir, entre las 11 y 12 de la mañana) y en el caso de *Did.* 8,1 en el que *paraskeue* se refiere al viernes. Zeitlin afirma, en segundo lugar, que *pascha* (*psḥ', psḥ*) se refiere únicamente al cordero pascual y no a los siete días de fiesta; basta consultar Jn 2,13; 11,55; 12,1; 18,39; Hch 12,4 para convencerse de que tal afirmación resulta insostenible.

[111] Cf. Billerbeck II, 848.

[112] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ^{14}1956 [=^{10}1941]) 524, n. 5; en esta cita habría que corregir «schon» (ya) por «erst» (solamente).

[113] Cf. el anuncio de la negación de Pedro en Jn 13,36-38; Mc 14,29-31 par.

Cf. el anuncio de la negación de Pedro en Jn 13,36-38; Mc 14,29-31 par.

[114] Cf. p. 42.

[115] Cf. p. 45.

[116] Cf. p. 49.

Cedrón[117]. En este contexto cuadra también Jn 13,10: la cena se toma según las normas de pureza levítica[118]; lo mismo 13,29: algunos discípulos suponen que Judas sale con el fin de hacer algunas compras para la fiesta inminente o que va a distribuir limosnas; tal suposición podría constituir un indicio de que la cena se celebró en la noche de Pascua[119].

El relato de Juan no es, pues, uniforme: junto a la cronología que sitúa la última cena de Jesús la tarde anterior a la Pascua —datación sin más testimonio evidente que Jn 18,28— se encuentran huellas de una tradición, según la cual la última cena de Jesús fue una cena pascual[120].

d) El Evangelio de Juan parece romper la conexión entre la pasión y la Pascua adelantando la última cena de Jesús a la tarde anterior. En realidad acentúa más dicha conexión[121]. En efecto: 1. al anticipar veinticuatro horas los acontecimientos de la pasión, Juan hace que la crucifixión de Jesús coincida cronológicamente con la inmolación de los corderos pascuales. Mientras en el templo se inmolaban por millares los corderos, a las puertas de la ciudad moría desconocido el verdadero cordero pascual, al que, según voluntad de Dios, no se le podía quebrar ni un solo hueso (Jn 19,36; cf. Ex 12,46; 12,10 LXX; Nm 9,12; Sal 33,21)[122]. Esta comparación de Jesús con el cordero pascual es muy antigua (1 Cor 15,7; 1 Pe 1,19; cf. Ap 5,6.9.12; 12,11; Jn 1,29.36). Pablo la supone conocida, como demuestra su argumentación en 1 Cor

[117] Cf. p. 57.

[118] Cf. p. 50.

[119] Cf. pp. 55s, núms. 10 y 11.

[120] «En 13,21-30 Jesús y los discípulos están todavía a la mesa durante la comida pascual, es decir, la última cena según los sinópticos; es imposible negar la evidente contradicción con 13,1; 18,28; 19,14» (J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis* [Berlín 1908] 60).

[121] A. Oepke, *Jesus und der Gottesvolkgedanke:* «Luthertum» 42 (1942) 61, n. 77; E. Gaugler, en G. Deluz-J. Ph. Ramseyer-E. Gaugler, *La Sainte-Cène* (Neuchâtel-París 1945) 58s; F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948) 11s; Th. Preiss, *Le dernier repas de Jésus fut-il un repas pascal?:* ThZ 4 (1948) 89-95, en *La vie en Christ* (Neuchâtel-París 1951) 122-127.

[122] Habría que citar también Jn 19,29, donde se menciona el *hyssopo*. Mc 15,36 par. Mt 27,48 hablan de una *kalamos* («caña») a la que está sujeta la esponja empapada en vinagre. La sustitución de *kalamos* por *hyssopos*

en Juan resulta enigmática, porque el hisopo tiene mucho menos poder narcótico (G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* I, 2 [1928] 544). ¿Cómo ha llegado la tradición a hablar de hisopo? Sin duda por el recuerdo del rito de expiación en la fiesta de Pascua (Ex 12,12).

5,7 [123]. Probablemente formaba parte no sólo de la *haggadá* pascual paulina [124], sino también de la más primitiva *haggadá* cristiana sobre la Pascua [125]. La difusión y viveza de esta comparación pudieron provocar una desviación de veinticuatro horas en el recuerdo sobre la fecha de los acontecimientos de la pasión en aquella rama de la tradición que siguen los evangelios de Juan y de Pedro [126]. «La tipología se interpretó como cronología» [127]. 2. Quizá pueda añadirse un segundo detalle: la antigua praxis de los cuartodecimanos, que se remonta a la Iglesia primitiva [128] y según la cual la comunidad cristiana ayunaba la noche de Pascua (en contraposición a la celebración judía de la fiesta), demuestra que la oposición entre Pascua judía y Pascua cristiana se acentuaba agudamente en Palestina y en Asia Menor, precisamente en la región en que se formaron el Evangelio de Juan y su tradición. La Pascua judía *(to pascha tôn Ioudaion,* dice el cuarto Evangelio subrayando el contraste) [129] carece de objeto desde que fue sacrificado el verdadero cordero pascual. Esta actitud de oposición a la Pascua [130] pudo contribuir a que se difuminara en lo posible el carácter pascual de la última cena de Jesús; no se podía concebir que Jesús hubiera celebrado la Pascua al modo judío. De todas maneras, si Juan adelantó un día la datación de la última cena, no lo hizo de forma premeditada, porque Jn 18,28 «nada tiene de forzado, de artificial... El detalle no parece aquí exigido por una teología» [131].

11. Finalmente, como consecuencia del reciente descubrimiento de un texto [132], ha resultado errónea la afirmación, tantas veces repetida, de que los cuartodecimanos ponían la crucifixión el 14 de Nisán y mantenían, por tanto, la cronología de Juan. En realidad, los cuartodecimanos celebraban su Pascua todos los años en la misma fecha que los judíos [133] y, a finales del siglo II,

[123] J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Gotinga 1910) 135s.
[124] Cf. pp. 61s.
[125] Cf. p. 244.
[126] Cf. p. 17.
[127] J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I 1 (Friburgo de B. 1955) 21, n. 85.
[128] Cf. p. 130, n. 71.
[129] Jn 2,13; 11,55; cf. 6,4.
[130] W. Michaelis en una carta del 28.7.1949.
[131] J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*, en

J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*, en *L'Eucharistie dans le Nouveau Testament:* «Lumière et Vie» 31 (1957) 31.

[132] Cf. p. 130.

[133] *Ibíd.*

alegaron el ejemplo de Jesús para legitimar esa práctica [134]. Por tanto, mantuvieron la cronología sinóptica de la pasión [135] y, de hecho, apelaron siempre a los evangelios sinópticos [136], como consta por las afirmaciones de sus adversarios.

En conclusión, ninguna de las once objeciones parece suficiente para rechazar el relato sinóptico que presenta la última cena de Jesús como cena pascual.

VI. LAS PALABRAS DE JESUS EN EL MARCO DE LA CENA PASCUAL

Como acabamos de exponer, la última cena de Jesús puede considerarse como cena pascual; por eso es necesario encuadrar ahora las palabras explicativas de Jesús en el marco de esa cena. El ritual, que consistía en un primer plato y otro principal, es conocido [1]. Aquí nos limitaremos a esbozarlo. No se puede ocultar que las descripciones del ritual de Pascua en los comentarios recientes al Evangelio de Marcos presentan casi siempre errores crasos; los iremos corrigiendo implícitamente [2]. Sin embargo, dada la importancia de este detalle para nuestro contexto, queremos subrayar que con el primer plato no se comía pan [3]; en los comen-

[134] Esto es evidentemente lo que quiere decir Polícrates de Efeso cuando escribe en su carta a Víctor de Roma (hacia 190/191) que los cuartodecimanos celebraban su Pascua el 14 de Nisán *kata to euangelion* (cf. Eusebio, Hist. eccl. V 24, 6); cf. para esta expresión B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953) 91-93.

[135] Cf. pp. 17s.

[136] Lohse, *op. cit.*, 18-20, 93, 123s, 136.

[1] Billerbeck IV 41-76 ofrece una espléndida colección de textos y un comentario excelente. Para conocer el rito moderno del Seder recomendamos H. L. Strack, *Pesaḥim* (Leipzig 1911) 36-48. Para la historia del rito, cf. B. Italiener, *Der Ritus der Handschrift,* en B. Italiener-A. Freimann-A. L. Mayer-A. Schmidt, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah,* Textband (Leipzig 1927) 71-165.

[2] También habría que corregir en varios puntos la frecuentemente citada descripción de la celebración pascual según A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II/2; Berlín 1905) 416-449; cf. p. 89, n. 6.

[3] En p. 51, núm. 7 hemos reproducido la prueba más evidente (Pes. jer. X, 37d, 4s); cf. además los detallados análisis de E. Baneth, *Mischnaioth* II (Berlín 1920) 242-245, n. 27. Otro documento bien claro es Tos. Pes. X, 9 (172, 27): «R. ʾEliʿezer (hacia el 90 d. C., representante de la tradición primitiva) dice: se parte con anterioridad *[hotephin* significa literalmente

primitiva) dice: se parte con anterioridad (*pôreṭîn* significa literalmente 'apresurarse' y ulteriormente 'anticiparse', 'partir el pan sin haberlo bendecido', cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and*

tarios recientes a Marcos se lee casi siempre lo contrario [4]. Nótese, además, que es de fecha tardía la costumbre de que el padre de familia repartiera medio pan ázimo entre los comensales, después de la comida y antes de la oración de acción de gracias [5]. Por tanto, son inexactas las descripciones de la última cena de Jesús que tienen en cuenta dicha costumbre [6].

A. *Primer plato* [7]*:*

Fórmula de bendición pronunciada por el padre de familia sobre la primera copa (copa de *qidduš):* bendición de la fiesta *(qidduš)* [8] y bendición de la copa [9].

Primer plato, que constaba, entre otras cosas, de legumbres, hierbas amargas y la salsa *ḥaroset* [10].

Se servía la comida (cf. C), pero no se tomaba aún; se mezclaba la segunda copa y se presentaba, pero todavía no se bebía.

Jerushalmi, and the Midrashic Literature (Nueva York-Berlín-Londres 1926, [1]1903) 450] un pan para los niños, para que no se duerman (durante la explicación pascual)». El verbo «anticipar demuestra claramente que los adultos comían el pan ázimo solamente después del primer plato (A) y de la liturgia pascual (B). La «anticipación» se hace sin bendición, porque ésta se pronunciaba solamente al principio de la comida principal (C).

[4] También J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín [2]1909) 111, se equivoca al suponer que la bendición sobre el pan (Mc 14,22) se pronunciaba al principio de toda la comida. J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 67s, llega a afirmar que Mc 14,22 coloca «la fracción del pan en la mitad de la comida... claramente contra todas las costumbres judías». Pero aún más perniciosas que todas estas afirmaciones falsas son las atrevidas manipulaciones del texto por la crítica literaria, basada en afirmaciones de este tipo.

[5] Este rito nació en conexión con la costumbre tardía mencionada en páginas 70s de pronunciar la oración de antes de comer sobre un pan ázimo ya partido.

[6] Merx, *op. cit.*, 424; R. Eisler, *Das letzte Abendmahl* [I]: ZNW 24 (1925) 161-192 (H. Lietzmann, *Jüdische Passahsitten und der 'aphikomenos'. Kritische Randnoten zu R. Eislers Aufsatz über 'Das letzte Abendmahl':* ZNW 25 [1926] 1-5, le hace una recensión demoledora); P. Fiebig, *Die Abendmahlsworte Jesu:* «Neues sächsisches Kirchenblatt» 42 (1935) 376.

[7] En mi obra *Die Passahfeier der Samaritaner* (Giessen 1932) 54 he reunido los textos de las fuentes sobre la tradición pascual posbíblica.

[8] Cf. la discusión detallada de esta palabra en pp. 25s.

[9] Así lo hacían los sammaítas. Los hillelitas prescribían un orden inverso (Pes. X 2; Tos. Pes. X 2 [172, 14]).

[10] Pes. X 3; Tos. Pes. X 9 (173, 6); cf. p. 91 a propósito de los gritos de los verduleros de Jerusalén. La salsa *(ḥaroset)* consistía en una mezcla

de los verduleros de Jerusalén. La salsa (*ḥaroset*) consistía en una mezcla de frutas (higos, dátiles, pasas, manzanas, almendras), especias y vinagre. Servía prácticamente como aperitivo.

B. *Liturgia pascual:*

Haggadá pascual del padre de familia (en arameo).
Primera parte del *Hallel* pascual [11] (en hebreo).
Se bebía la segunda copa (copa de *haggadá).*

C. *Plato principal:*

Oración recitada por el padre de familia sobre el pan ázimo.
Comida, compuesta de cordero pascual [12], *maṣṣôt,* hierbas amargas (Ex 12,8), *ḥaroset* y vino.
Acción de gracias *(birkat hammaṣon)* sobre la tercera copa (copa de bendición).

D. *Conclusión*

Se servía la cuarta copa.
Segunda parte del *Hallel* pascual [13] (en hebreo).
Plegaria de alabanza sobre la cuarta copa [14] (copa de *Hallel).*

Numerosos testimonios demuestran que el rito descrito en las líneas precedentes se remonta en lo esencial al tiempo de Jesús. En cuanto a los alimentos y bebidas que acabamos de enumerar, estaba ya prescrito en el AT (Ex 12,8 y *passim)* que había de comerse el cordero pascual, las *maṣṣôt* y las hierbas amargas. R. Eliazar b. R. Zadoq, nacido en Jerusalén entre el 35 y el 40

[11] Cf. p. 57, n. 100.
[12] Antes de comer el cordero pascual se permitía tomar alguna cosa de un sacrificio ofrecido espontáneamente (buey o ternera); cf. Pes. VI 4s.
[13] Cf. p. 57, n. 100.
[14] Las pruebas más antiguas de que se bebían cuatro copas las tenemos en Pes. X 1; Tos. Pes. X 1 (172, 13); Pes. bab. 198b (Bar.). La antigüedad de la cuarta copa ha sido puesta en duda por A. Merx, *Das Evangelium Matthaeus* (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 1; Berlín 1902) 386; *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II/2; Berlín 1905) 151. Sus dudas se fundan en Mc 14,25: antes de recitar el Hallel, Jesús dice que ya no va a volver a beber vino en este mundo. El argumento carece de toda fuerza si Mc 14,25 se refiere, como nosotros pensamos (cf. pp. 227ss), a una declaración de renuncia por parte de Jesús. También G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig [2]1930) 402; *Der Wein des letzten Mahles Jesu:* «AllgEvLuthKZ» 64 (1931) 797s, duda de que las disposiciones rabínicas sobre el consumo de vino en la cena pascual (cuatro copas obligatorias)

... sobre el consumo de vino en la cena pascual (cuatro copas obligatorias) estuviesen universalmente en vigor en tiempo de Jesús. La cuestión no tiene ninguna importancia para nuestro trabajo.

después de Cristo [15], recoge una exclamación de los vendedores de especias, que da fe de que ya en tiempo del NT se tomaba además el *ḥaroset:* «Venid», gritaban, «y comprad especias para cumplir el mandamiento (del *ḥaroset)»* [16]. El Libro de los Jubileos, compuesto hacia el 120 a. C. [17], supone que es costumbre antigua beber vino en la cena pascual [18]. Respecto a los ritos litúrgicos, ya los discípulos de Shammay y de Hillel discutían sobre el orden de las bendiciones y de las copas en el rito de entrada [19]; sobre la *Haggadá* pascual, formada a partir de Ex 12,26s; 13,8, habla ya Rabban Gamaliel I [20]; la antigüedad del *Hallel* está atestiguada por una discusión entre sammaítas y hillelitas [21], por Filón [22] y por un proverbio jerosolimitano que procede de la época anterior a la destrucción del templo [23].

De lo dicho se deduce que, si la última cena de Jesús fue una cena pascual, la fórmula explicativa del pan fue pronunciada por él con ocasión de la oración que se recitaba antes de comenzar el plato principal: sólo en este momento se pronunciaba una plegaria de alabanza sobre el pan, ya que en la cena pascual no se comía pan con el primer plato [24].

La fórmula explicativa del vino, dado que según Mc se pronunció después de la fracción del pan (14,22) y antes del *Hallel* pascual (14,26), tuvo que ser pronunciada con ocasión de la acción de gracias (14,23: *eucharistesas)* que seguía a la comida. Pablo confirma esto de dos maneras: con la antiquísima expresión [25] *meta to deipnesai* (1 Cor 11,25) y con el giro *to poterion tês*

[15] Cf. A. Schlatter, *Die Tage Trajans und Hadrians* (Gütersloh 1897) 80s.

[16] Pes. bab. 116a (Billerbeck IV, 65); cf. igualmente Pes. jer. X 37d, 9.

[17] Para la datación cf. S. Klein, *Palästinisches im Jubiläenbuch:* ZDPV 57 (1934) 16-27.

[18] Jub 49,6.9.

[19] Pes. X 2; cf. Ber. VIII 1; y además p. 26, n. 8.

[20] Pes. X 5; cf. pp. 57s.

[21] Pes. X 6s; cf. p. 57, n. 100.

[22] De spec. leg. II, 148 (V 121, 19) *met' euchôn te kai hymnon* tiene que referirse al Hallel (cf. Mc 14,26 par. *hymneîn);* cf. p. 57, n. 101.

[23] Pes. jer. VII 35b, 36: «la Pascua es como una aceituna y, sin embargo, el Hallel rompe hasta los tejados», es decir, cada uno de los participantes recibe una parte tan pequeña como una aceituna, pero la alegría de los que celebran la Pascua sobre los tejados es tan grande, que los tejados se derrumban = mucho ruido por un motivo muy pequeño. Probables referencias al Hallel pascual se encuentran ya en Is 30,29; 2 Cr 30,21; Jub 49,6; Sab 18,9 («alabanza de los patriarcas» en la noche de Pascua).

Sab 18,9 («alabanza de los patriarcas» en la noche de Pascua).

[24] Cf. p. 51.

[25] Cf. p. 129, n. 68.

eulogias (10,16) [26]. Por consiguiente, Jesús se sirvió de las oraciones de antes y después del plato principal para pronunciar sus palabras explicativas sobre el pan y el vino [27]. Antes de recitar ambas oraciones, Jesús tuvo la meditación pascual; este hecho es importante porque permite suponer que los discípulos estaban preparados para entender las palabras enigmáticas de Jesús. La sentencia de Jesús sobre la renuncia a beber vino de nuevo fue pronunciada, como veremos en las pp. 231s, antes de comenzar la comida, es decir, al presentar la primera copa (Lc 22,17s).

Los temas abordados no son, como tantas veces se afirma, problemas insignificantes, sin más interés que el arqueológico y cronológico, sino que constituyen el contexto histórico-salvífico en que está enmarcada la cena. Si la última cena de Jesús fue una cena pascual, aparece con claridad la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, entre profecía y cumplimiento. Ante todo veremos que tanto la sentencia de Jesús sobre la renuncia a beber vino otra vez como las palabras explicativas y el mandato de repetir todo aquello sólo pueden entenderse plenamente en el contexto del rito pascual. Con todo, hay que recalcar, para concluir, que la última cena de Jesús estuvo rodeada de una atmósfera pascual aun en el caso de que se celebrara la tarde anterior a la Pascua.

[26] La expresión *kos šel beraka* es término técnico para designar la copa de vino sobre la que se recita la acción de gracias después de comer; referencias en Billerbeck IV, 628.630s y además 58.72.

[27] Así piensa también Billerbeck IV, 75. El hecho de que en Marcos y en Mateo las palabras sobre el pan y sobre el vino sigan inmediatamente

una a otra no justifica la conclusión de que en realidad se pronunciaron en este orden; más bien se refleja aquí el desarrollo ulterior de la liturgia de la última cena (cf. p. 130).

CAPITULO II

EL RELATO DE LA ULTIMA CENA

El análisis de las palabras de Jesús en la última cena debe comenzar por el problema crítico-literario: ¿qué lugar ocupa este relato en el contexto de la historia de la pasión? Abordamos el tema partiendo de una comparación entre Marcos y Juan.

I. LA PASION SEGUN MC Y SEGUN JN

Esta comparación, que ha de proporcionarnos los criterios para una valoración crítico-literaria de los relatos de la última cena, nos ofrece tres datos fundamentales para la crítica literaria de la historia de la pasión.

1. El relato de Jn presenta muy pocos paralelos con los sinópticos en la descripción de la actividad pública de Jesús [1]. Pero el cuadro cambia por completo con la entrada de Jesús en Jerusalén, es decir, con el comienzo del relato de la pasión. Los datos de Marcos, desde la entrada de Jesús en Jerusalén hasta la tumba vacía (Mc 11,1-16,8), reaparecen la mayoría de las veces en Juan (aunque no literalmente y en los detalles particulares, sino en los temas narrados). Ello revela que la historia de la pasión constituye una unidad en la tradición más antigua.

El mismo Evangelio de Marcos confirma esta conclusión: los

[1] Aparte de algunas «sentencias» del Señor y algún que otro paralelo esporádico, Juan y los sinópticos coinciden solamente en cuatro perícopas, hasta el relato de la pasión. Estos pasajes son los siguientes: 1) Juan Bautista y el bautismo de Jesús (Mc 1,2-11 par. y Jn 1,19-34); 2) la pesca milagrosa (Lc 5,1-11 y Jn 21,1-11); 3) episodio del capitán de Cafarnaún (Mt 8,5-13 par., Lc 7,1-10 y Jn 4,46-53); 4) multiplicación de los panes y Jesús caminando sobre el lago (Mc 6,30-52 par. y Jn 6,1-21). Hay ciertos contactos

en 5) la curación de un ciego (Mc 8,22-26 y Jn 9,1-7) y 6) la declaración de Pedro (Mc 8,29 [33] y Jn 6,69 [70s]).

capítulos 1-10 no son precisamente —como se suele afirmar— un conjunto de historias y sentencias aisladas, sino una serie de agrupamientos tradicionales particulares (cf. *infra,* p. 96, n. 8), unidos entre sí mediante conexiones tenues y vagas, y sin que haya entre ellos una concatenación continua de orden cronológico o topográfico. Con el capítulo once empieza una exposición rigurosa, metódica, coherente con indicaciones exactas de lugar y tiempo. Esta forma de exponer no tiene precedentes en el Evangelio de Marcos y sólo guarda una lejana analogía con el agrupamiento tradicional de Mc 1,16-38. Tanto la coincidencia del Evangelio de Juan con los sinópticos a partir de la entrada en Jerusalén, que es más sorprendente después de las divergencias precedentes, como la estructura del relato de Marcos en el contexto de su propio Evangelio, demuestran que el relato de la pasión constituye una unidad coherente y que pertenece a la más antigua tradición evangélica.

2. Daremos un paso más analizando qué secciones del actual relato de Marcos (Mc 11,16,8) no tienen ningún paralelo, ni siquiera aproximado, en Juan. En Juan faltan tres secciones: a) la maldición de la higuera (Mc 11,12-14) con el subsiguiente comentario (Mc 11,20-25); b) la gran colección de discusiones (cap. 12) y el discurso escatológico (cap. 13); c) el relato sobre la preparación de la celebración pascual (14,12-16). No pertenecen a este grupo el relato de la cena (14,22-25) y la historia de Getsemaní (14,32-42). Es verdad que en Juan no aparecen estas dos secciones. Pero Jn 18,1; 12,27; 18,11; 14,31 indican que conocía la tradición de Getsemaní; Jn 6,51c-58 pone de manifiesto que en el mismo caso se halla el relato de la cena [2], omitido por razones especiales [3].

Es difícil atribuir a pura casualidad el hecho de que las secciones que faltan en Juan aparezcan también en el contexto del Evangelio de Marcos como amplificaciones del relato. Estudiemos cada una por separado.

a) *La maldición de la higuera (Mc 11,12-14) y el subsiguiente comentario (11,20-25):* sorprende ya que Mateo ordena los dos pasajes de distinta forma que Mc, aun cuando las numerosas trasposiciones introducidas por Mateo en los materiales de Marcos

[2] En el episodio del lavatorio de los pies (Jn 13,1-20) se han querido ver referencias a la última cena; por ejemplo, O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* (Zurich [2]1950) 102-106; E. Lohmeyer, *Die Fusswaschung:* ZNW 38 (1939) 90s, llega a decir que Juan ha sustituido con esta perícopa

la narración sinóptica de la última cena.

[3] Cf. p. 148.

resten importancia a esta diferencia. Más grave es el hecho de que ambas secciones faltan no sólo en Juan, sino también en Lucas. Añádase que la crítica literaria descubre en el texto de Marcos «suturas» redaccionales tanto antes de la narración de la maldición de la higuera como antes y después del diálogo sobre la misma: Mc 11,11 es un paréntesis del evangelista [4]; con razón ponen Mateo y Lucas en la purificación del templo la conclusión inmediata de la entrada en Jerusalén. Por su forma [5] y su contenido, los vv. 18-b19 aparecen como uno de los numerosos «sumarios» de Marcos; finalmente, el v. 27a es una fórmula de transición [6]. Jn 2,18 confirma que la purificación del templo y la pregunta sobre la autoridad de Jesús estaban originariamente unidas; sólo esta unión explica los dos *taûta* (Mc 11,28), carentes de sentido en el contexto actual. Pero el principal argumento contra la pertenencia originaria de la maldición de la higuera y del diálogo subsiguiente al relato de la pasión es que estos dos pasajes rompen un todo coherente. En efecto, la entrada triunfal, la purificación del templo y la pregunta por la autoridad forman una unidad indisoluble. En Oriente, entronización y restauración del culto están estrictamente unidas *como símbolo de la nueva era y de la autoridad mesiánica* [7]; además, en el caso concreto de la proclamación de Jesús como rey, camino del templo, todas las circunstancias imponían que el desenlace consistiera en la llegada al santuario, que hasta hoy es meta de peregrinaciones. Todas estas observaciones llevan unánimemente a la misma conclusión: la secuencia primitiva (entrada triunfal, purificación del templo, pregunta por la autoridad de Jesús) quedó distorsionada después en Marcos por la inserción del relato sobre la maldición de la higuera y el diálogo correspondiente.

b) *Respecto a los capítulos 12 y 13* hay que partir de que todo el Evangelio de Marcos se formó mediante la yuxtaposición de unidades tradicionales. Esta constatación es fundamental para

[4] El versículo 11a se repite en 15a; *periblepsamenos* y *hoi dodeka* (sin *mathetai)* son palabras típicas de Marcos; la indicación cronológica en v. 11b es redaccional, lo mismo que en vv. 12.19 (para v. 19, cf. la nota siguiente). Pero el que Mc 11,11.19.27a tenga carácter redaccional no excluye que la indicación de que Jesús solía abandonar Jerusalén por la noche (cf. p. 57) sea un recuerdo exacto.

[5] *didache* y *ekporeuesthai* son palabras típicas de Marcos.

[6] En el v. 27 hay un desequilibrio entre el plural *erchontai* de 27a y el singular *autoû, auton, autô* de 27b-28; además la palabra *palin* (v. 27a) es

típica de Marcos.

[7] J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 35-44.

entender la composición de dicho evangelio[8]. Forman parte de este conjunto de unidades tradicionales la colección de controversias en el cap. 12 y la colección de sentencias escatológicas de Jesús en el cap. 13. El rasgo característico de todas las unidades tradicionales del Evangelio de Marcos es que tienen un vínculo muy débil con la estructura general. En nuestro caso es claro que la discusión en torno a la autoridad de Jesús (Mc 11,27b-33) motivó la adición del gran bloque de controversias de 12,1-40[9], al que se agregó también el discurso apocalíptico del cap. 13[10]. Estas dos unidades tradicionales no pertenecían originariamente al relato de la pasión. Lo confirma el hecho de que rompen la unidad narrativa que enlaza 11,15-33 con 14,1s; la purificación del templo tiene como consecuencia inmediata el proyecto homicida.

c) *En Mc 14,12* sorprende el dato cronológico. La indicación de 14,1 es correcta: *ên de to pascha* (14 de Nisán) *kai ta azyma* (15 al 21 de Nisán) *meta dyo hemeras* («faltaban dos días para la Pascua y los ázimos»)[11]. No ocurre lo mismo con la de 14,12:

[8] En caso de que Mc 1,1 —lo mismo que Mt 1,1: *biblos geneseos Iesoû Christoû*— sea el encabezamiento de un capítulo, entonces *euangelion Iesoû Christoû* hay que entenderlo como un genitivo subjetivo, es decir, «cómo empezó Jesús a proclamar la buena noticia de la salvación»; el título sería un resumen de 1,1-15. El primer bloque de tradición claramente individuable es 1,16-38, que narra los sucesos de un día en Cafarnaún (la sección se caracteriza por el uso continuo del nombre *Simon:* 1,16. [dos veces] 29.30.36). Siguen a continuación: una sección de controversias cada vez más agudizadas (2,1-3,7a), la ruptura con la familia (3,20-35), las parábolas (4,1-34), un ciclo de milagros junto al lago (4,35-5,43) y el rechazo del mensaje (6,1-32). En 6,34 - 7,37 y 8,1-26 encontramos dos bloques de tradición paralelos. La descripción de la crisis (8,27 - 9,1) adquiere un enfoque catequético al poner en relación la profesión de fe y el seguimiento de Jesús en el sufrimiento. Vienen después los episodios en la montaña (9,2-29) y la gran colección de sentencias, introducidas por el anuncio de la pasión (9,30-50). En 10,1-31 se narran tres acontecimientos que presentan la actitud de Jesús con respecto a la mujer, a los niños y a las riquezas. El sufrimiento y el seguimiento de Jesús quedan expuestos en 10,32-45. En 10,46 empieza el relato de la pasión, en el que se han introducido dos bloques de tradición: controversias (12,1-40) y el discurso apocalíptico (cap. 13).

[9] Los vv. 12,41-44 son una adición, provocada por la palabra *chera* (v. 40/42), en oposición a 12,40.

[10] La adición del cap. 13 fue probablemente ocasionada por la unidad de lugar en que se desarrolla la acción: en 11,27 se habla de *en tô hierô,* en 12,41 Jesús aparece sentado *katenanti toû gazophylakeiou,* en 13,1 Jesús abandona el recinto sagrado.

[11] Siguiendo el uso lingüístico del AT (Nm 28,16s; 2 Cr 35,17) se hace

Siguiendo el uso lingüístico del AT (Nm 28,16s; 2 Cr 35,17) se hace una distinción entre fiesta de Pascua y fiesta de los panes ázimos. Billerbeck I, 988c aduce una serie de referencias posteriores.

kai tê protê hemera tôn azymon, hote tô pascha ethyon («el primer día de los ázimos, cuando se sacrificaba la Pascua»). Aquí se cuenta incluso el 14 de Nisán entre los días de los ázimos (cf. p. 14s). G. Dalman escribe sobre este particular: «Ningún judío algo instruido en la ley habría hablado de 'primer día de la fiesta' a propósito del día de la preparación para la misma»[12]. Aunque el juicio formulado así es demasiado tajante (en discusiones eruditas sobre Ex 12,15.18 se llama alguna vez «primer día de la fiesta» al 14 de Nisán)[13], en el fondo tiene razón el autor. En efecto, difícilmente se podrá apelar a estas discusiones eruditas para justificar Mc 14,12. Más bien habrá que conceder que nos hallamos ante la terminología errónea de un autor no judío o, lo que es mucho más probable, un error de traducción[14]. La sección Mc 14, 12-16 delata que pertenece a un estrato tradicional distinto del de 14,1 no sólo por la referencia cronológica, sino también por la designación de los discípulos: en los vv. 12.13.14.16 se les llama *hoi mathetai,* en el v. 17 (cf. vv. 10.20), en cambio, *hoi dodeka.* Además el v. 17, como indica *hoi dodeka,* desconoce el envío de los dos discípulos, a pesar de que, según el v. 16, tenían que llevar a cabo la inmolación, el transporte del cordero al cenáculo y su preparación (de lo contrario debería leerse *meta tôn deka:* con los diez)[15].

Nos encontramos ante un resultado importante. La comparación del relato joánico de la pasión con el de Marcos y la crítica literaria del texto de Marcos nos llevan a concluir que hubo un estadio del relato de la pasión en el que se narraban estrechamente unidos[16] la entrada triunfal, la purificación del templo, la pregunta por la autoridad de Jesús, el anuncio de la traición, la últi-

[12] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 97.

[13] Se pueden ver las referencias en p. 15, n. 7.

[14] Cf. p. 16, n. 9.

[15] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga [14]1957) 300.

[16] Es imposible delimitar exactamente, o aun individuar, una fuente escrita. Se trata más bien de un estadio en el desarrollo de la tradición oral, en el que hay que contar con diversos factores de configuración local. Un ejemplo de este proceso de desarrollo puede ser el episodio de la unción en Betania (Mc 14,3-9); por una parte, la historia pertenece al material que usaron Marcos y Juan para su relato de la pasión; por consiguiente, constituía un elemento relativamente antiguo de este relato; pero por otra parte parece que se trata de una adición, porque: 1. rompe la concatenación entre

parece que se trata de una adición, porque: 1. rompe la concatenación entre Mc 14,1s y 10s, y 2. no tiene un emplazamiento fijo: en Marcos sigue a la entrada de Jesús en Jerusalén, mientras en Juan la precede.

7

ma cena, la ida a Getsemaní, el prendimiento, etc. Lo llamamos aquí relato largo.

3. Finalmente, si comparamos los relatos de la pasión en Marcos y en Juan y nos fijamos en el orden con que organizan la materia, llegamos a una tercera conclusión. Hasta la narración de Getsemaní (inclusive) la disposición de la materia comporta notables diferencias:

Mc 11,1-10	Jn 12,12-16
15-17	2,13-17 [17]
24	14,13s; 16,23
28	2,18 [17]
14,1-2.3-9	11,47-53; 12,1-8
10-11	cf. 13,2
18-21	13,21-30
26-31	18,1a; 16,32; 13,36-38
32-42	18,1b; 12,27; 18,11b; 14,31.

En cambio, a partir del prendimiento de Jesús (Mc 14,43-50; Jn 18,2-11), Juan coincide con los sinópticos incluso en el orden en que se narran los acontecimientos. La observación de que el prendimiento de Jesús constituye un cambio dentro de la tradición se comprueba también en otros detalles. Hasta el prendimiento se encuentran en cada una de las dos partes excedentes de materia con respecto a la otra. El cuadro cambia a partir del prendimiento. Prescindiendo de pequeños detalles, de diálogos, de episodios aislados y de otras aportaciones semejantes, los relatos sinópticos y el de Juan corren paralelos sin grandes adiciones ni omisiones. Hasta la oración sacerdotal (cap. 17) el cuarto Evangelio conserva en la misma historia de la pasión su sello peculiar, caracterizado por los discursos de Jesús. A partir de 18,1ss, o sea, del prendimiento de Jesús, encontramos solamente una narración continua según el estilo del relato sinóptico.

Estas observaciones permiten concluir que, en un estadio muy primitivo, el relato de la pasión comenzaba con el prendimiento

[17] En la segunda edición de esta obra he mantenido la opinión de que la colocación de Jn 2,13-18 al principio del evangelio pudo haberse debido a que se trastocaron los folios. Ahora no puedo seguir manteniendo esa opinión, porque veo que técnicamente es muy difícil que hubiese podido

opinión, porque veo que técnicamente es muy difícil que hubiese podido ocurrir tal cosa en el cuarto Evangelio; cf. J. Jeremias, *poimen ktl.:* ThW VI (1959) 494, 1-28.

de Jesús (relato breve)[18]. De hecho, tenemos fundamentos para afirmar la existencia de este relato breve: el antiguo sumario de la pasión, constituido por lo que se llama tercer anuncio de su muerte, comienza su relato, compuesto de ocho miembros, con la entrega de Jesús a los sumos sacerdotes y escribas[19]. Coincide con este dato el testimonio de los restantes sumarios primitivos del kerigma de la pasión. Además de la traición de Judas, mencionan la condena de Jesús por parte del Sanedrín[20], el envío a Pilato[21], las negociaciones ante éste[22], las burlas y la flagelación[23], la crucifixión[24] y la sepultura[25]. Ninguno de estos sumarios comienza con un acontecimiento anterior a la traición de Judas[26]. Obsérvese además que Mc 14,43 presenta en escena al traidor con las palabras *ho Ioudas heîs tôn dodeka,* como si fuera todavía completamente desconocido para los lectores, a pesar de que ya había sido mencionado en 14,10 como *Ioudas Iskarioth, ho heîs tôn dodeka* (aquí con razón, dado que antes sólo había sido citado en el catálogo de los apóstoles (3,19). El relato específicamente lucano de la pasión, independiente de Marcos[27], repite esta nueva presentación de Judas al comienzo de la narración del prendimiento: *ho legomenos Ioudas heîs tôn dodeka* (Lc 22,47). La expresión «el llamado» *(ho legomenos),* muy sorprendente en este contexto, parece ser el residuo de lo que primitivamente era el comienzo de un nuevo párrafo «que debía presentar a Judas como personaje todavía desconocido para los lectores»[28]. Sorprende finalmente que Marcos y Lucas no empleen el término *mathetai* para designar a los discípulos en el relato del prendimiento (lo mismo que en la narración siguiente de la pasión). Mientras en el

[18] Partiendo de presupuestos diferentes llega al mismo resultado R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga [3]1957) 301s.

[19] Mc 10,33s; cf. 9,31; Mt 26,2.

[20] Mc 8,31; 10,33; Lc 17,25; Hch 4,11; 13,27.

[21] Mc 10,33; Lc 24,7.20; Hch 2,33; 3,13; 7,52.

[22] Hch 3,13s; 13,28.

[23] Mc 10,34; 1 Pe 2,23.

[24] Mt 20,19; 26,2; Lc 24,7.20; Hch 2,23.36; 4,10; 5,30; 10,39; 13,29; 1 Cor 1,17s.23; 2,2; Gál 3,1; 1 Pe 2,24.

[25] 1 Cor 15,4; Hch 13,29.

[26] La frase *ho kyrios Iesoûs en tê nykti hê paredidoto* (1 Cor 11,23), con la que Pablo introduce su relato de la última cena, muestra que la traición nocturna formaba parte del kerigma de la pasión ya en época primitiva.

[27] Cf. pp. 102s.

Cf. pp. 102s.

[28] F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (Tubinga 1959) 37.

relato de Getsemaní se lee todavía *hoi mathetai* (Mc 14,32; Lc 22,45), Mc 14,47 dice *hoi parestekotes* («los presentes»); 14,50, *pantes* («todos»); Lc 22,49, *hoi peri auton* («los que estaban con él»). Por tanto, Jesús es presentado «durante el prendimiento en medio de un grupo no determinado de forma precisa». Este dato indica también un cambio [29].

Así pues, apenas puede dudarse de que hubo un estadio primitivo en el que el relato de la pasión comenzaba con el prendimiento de Jesús.

El resultado de la comparación entre los relatos de Marcos y de Juan nos permite comprender mejor el crecimiento vital de la tradición. Si se toma 1 Cor 15,3b-5 como estadio inicial, resultan las siguientes etapas de la tradición:

1. El estadio más antiguo a que se remontan nuestros conocimientos está representado por el kerigma de 1 Cor 15,3b-5, redactado originariamente en lengua semítica [30].

2. El siguiente estadio reconocible fue un relato breve que comenzaba con el prendimiento de Jesús.

3. El tercer estadio (relato largo) está representado por el material narrativo común a los cuatro evangelistas. La materia se amplía ahora y el relato comienza con la entrada en Jerusalén. Poco después se incorpora la tradición petrina (Mc 14,26-42.53s 66-72), que los cuatro evangelios conocen. A partir de este momento contiene los siguientes elementos, bien concatenados: purificación del templo, problema de la autoridad, última cena y anuncio de la traición, predicción de las negaciones, Getsemaní, prendimiento de Jesús, interrogatorio ante el Sanedrín, negación de Pedro, historia de Barrabás, condena por Pilato, crucifixión, sepulcro vacío. En conjunto, este relato largo parece reproducir con fidelidad el curso histórico de los acontecimientos. Pero no tenemos ningún fundamento para suponer que el material narrativo fuera puesto por escrito ya en este tercer estadio.

4. El relato de la pasión se completa con narraciones aisladas y con unidades tradicionales hasta adquirir la forma que presenta hoy en los cuatro evangelios [31].

Como es obvio, estos cuatro estadios no son más que hitos de un desarrollo mucho más variado y complejo en los detalles.

[29] Rehkopf, *ibid.*, 57s.

[30] Cf. [illegible] 105ss.

[30] Cf. pp. 105ss.

[31] La mejor manera de comprender este proceso de ampliación es comparar Mt 21-28 con Mc 11-16.

II. LOS RELATOS DE LA ULTIMA CENA

El cuadro que acabamos de describir para el conjunto vuelve a aparecer en los pequeños detalles cuando se someten los relatos sobre la última cena (Mc 14,12-26; Mt 26,17-30; Lc 22,7-39; Jn 13,1-30) a un análisis minucioso de crítica literaria. Tales relatos representan unidades tradicionales compuestas de elementos muy diversos.

Esto resulta especialmente claro en Marcos, a quien sigue de cerca Mateo. Las tres secciones de su relato sobre la última cena pertenecen a estratos de tradición completamente diversos. 1) Como acabamos de ver, la preparación del cenáculo (Mc 14,12-16 par.) es un fragmento tardío [1], ignorado todavía por el relato largo. 2) El anuncio de la traición en la última cena (Mc 14,17-21 par.) es común a los cuatro evangelios y, por tanto, forma parte del relato largo [2]. Dado que Marcos, Lucas y Juan son independientes entre sí en la descripción del anuncio de la traición, tiene que ser muy primitiva la tradición que sitúa dicho anuncio en la última cena. 3) Marcos/Mateo pasan al relato de la cena propiamente dicho (Mc 14,22-25 par) mediante un inciso secundario [3]: Mc 14,22 *kai esthionton autôn* («mientras comían») está en concurrencia con 14,18 *kai anakeimenon autôn kai esthionton* («estando a la mesa comiendo»); este relato carece de conexión con lo que precede, ya que ignora toda referencia a la preparación de la Pascua descrita en los vv. 12-16; además el sencillo estilo narrativo de Marcos da paso de repente a un lenguaje estilizado y solemne, con abundantes participios y «verba finita» [4] y se multiplican las palabras y giros que Mc no emplea en ninguna otra parte [5]. Todo esto

[1] Cf. pp. 96-98.
[2] Cf. p. 98.
[3] Cf. p. 120, n. 37.
[4] Por ejemplo, Mc 14,22a parece una verdadera rúbrica ritual (cf. p. 120); *to genema tês ampelou* es una expresión litúrgica típica; más referencias en pp. 192s, núms. 8 y 10. Las dos multiplicaciones de los panes (Mc 6,41; 8,6) demuestran la estilización del lenguaje; de manera especial en Mc 8,7 la palabra *auta* traiciona al evangelista y demuestra que la introducción al relato de la institución de la eucaristía (14,22) no puede atribuirse a la mano de Marcos, porque aquí *eulogeîn* se usa de manera absoluta (contra N. Turner, *The Style of St. Mark's Eucharistic Words:* JThSt 8 [1957] 108-111).
[5] *toûto estin, pinein ek, diatheke, ekcheîn, hyper pollôn, ouketi ou me, genema, ampelos, heos, hotou, en tê basileia toû theoû.* Hay que notar

genema, ampelos, heos... hotan, en te basileia tou theou. Hay que notar además la ausencia aquí del presente histórico; su uso es característico de Marcos (151 veces).

se debe sencillamente a que en este pasaje todos los relatos de la última cena adoptan automáticamente la fórmula litúrgica, que ya estaba fijada con anterioridad y era familiar por la celebración del culto. También Lucas creyó natural recurrir a la fórmula litúrgica [6]. Y Pablo confirma la antigüedad de la misma.

El relato de Lucas sobre la última cena (22,7-39) sigue, desde el v. 14, una fuente particular *(Sonderquelle)*. En efecto, Lucas redactó su evangelio introduciendo en su fuente cuatro «bloques de materiales de Marcos», como puede verse en el siguiente esquema:

Fuente lucana	*Material de Marcos*
1. Lc 1,1-4,30	
	2. Lc 4,31-6,11 = Mc 1,21-3,6
3. Lc 6,12 - 8,3 (menos 6,17-19 = Mc 3,7-11a)	
	4. Lc 8,4-9,50 = Mc 4,1-25 3,31-35 4,35-6,44; 8,27-9,40
5. Lc 9,51-18,14	
	6. Lc 18,15-43 = Mc 10,13-52
7. Lc 19,1-28	
	8. Lc 19,29 - 22,13 = Mc 11,1 - 14,16
9. Lc 22,14 - 24,53	

El bloque más interesante es el 9. No procede de Marcos, sino de la fuente lucana. Esto se deduce —prescindiendo ahora de las numerosas divergencias con respecto a Marcos en la materia, lenguaje y estilo [7]— de la siguiente observación, fundamental para el análisis del Evangelio de Lucas: siempre que Lucas sigue en su evangelio el relato de Marcos, se atiene con toda meticulosidad al orden de éste, pasaje tras pasaje. Sólo se encuentran dos pequeñas divergencias antes del relato de la pasión: Lc 6,17-19 y 8,19-21 [8]. Pero en estos dos pasajes minúsculos, Lucas no modifica arbitrariamente el material de Marcos, sino que recoge y coloca en un lugar más apropiado [9] para él dos fragmentos de la sección

[6] Cf. p. 169.

[7] F. Rehkopf, *Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch* (Tubinga 1959).

[8] K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (Gotinga 1937) 87.
[9] H. Schürmann, *Die Dubletten im Lukasevangelium:* ZkTh 75 (1953)

Mc 3,7-35, que había omitido anteriormente. Por tanto, Lucas, al contrario que Mateo, es enemigo de trasposiciones. De aquí que las divergencias en el modo de ordenar los materiales sean señal de que Lucas no sigue el Evangelio de Marcos. Ahora bien, en el relato lucano de la última cena hay gran número de divergencias con respecto al orden de Marcos: la «perspectiva escatológica» precede en Lucas a las palabras explicativas (22,15-18); el anuncio de la traición sigue (con razón [10]) a las palabras de la institución (vv. 21-23); la amenaza al traidor (v. 22) precede a las conjeturas de los discípulos (v. 23); el anuncio de las negaciones (vv. 33s) tiene lugar antes de salir para Getsemaní. Estas divergencias en la organización indican que el relato de Lucas, a partir de 22,14, no constituye un desarrollo del material de Marcos, sino que procede del Proto-Lucas; sólo el relato previo sobre la preparación del cenáculo (vv. 7-13) pertenece todavía al cuarto bloque de Marcos [11]. Por tanto, Lc 22,14ss presenta un relato inde-

339, n. 9; *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7,14)15-18* (Münster 1953) 2, n. 9; J. Jeremias, *Perikopen-Umstellungen bei Lukas?:* NTSt 4 (1957/58) 116s.

[10] Se nota en la tradición de Marcos un cierto afán por facilitar las cosas, al poner el anuncio de la traición antes de la institución de la eucaristía, de manera que el traidor no esté presente durante la cena; aunque bien pudiera ser que la anticipación del anuncio de la traición viniera ocasionada por la misma liturgia de la cena que pone la fórmula de exclusión antes de la eucaristía (1 Cor 16,22; Did. 10,6; cf. pp. 279s). Pero la prescripción de que no se podía cambiar el número de los comensales después de haber inmolado el cordero pascual (Billerbeck IV 44s) hace inverosímil que Judas haya abandonado el grupo después del plato de entrada. A propósito de la comunión de Judas, cf. p. 260.

[11] H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7-14)15-18* (Münster 1953) 75-110, llega metódicamente a deducir que Lc 22,7-13 depende de Marcos. Su único error consiste en atribuir también a Marcos el verso Lc 22,14, porque en realidad entre este versículo y su correspondiente en Marcos (14,17) no hay más coincidencias que un *kai* y un *gen*. En mi opinión, fue Lucas el que incorporó el material de Marcos a su fuente propia y no al revés. Voy a indicar brevemente mis razones. Siempre que Lucas trae un relato que difiere en alguna manera de la versión de Marcos (por ejemplo, la predicación en Nazaret [Lc 4,16-30], la vocación de Pedro [Lc 5,1-11], la unción de la pecadora [7,36-50], el primer mandamiento [10,25-28], la parábola de la higuera [13,6-9]), lo pone en un sitio distinto del de Marcos (la única excepción es el relato de la tentación de Jesús: Lc 4,1-13). En los casos indicados, Lucas tenía ante sí dos versiones: la de Marcos y la otra un tanto diferente; pues resulta que siempre escoge la otra versión, rechazando la correspondiente de Marcos. Pero lo curioso es que Lucas no se contenta con preferir la versión que difiere de Marcos, sino

que además la coloca en otro contexto distinto. Por otra parte, Lucas es enemigo de las transposiciones; por tanto se deduce que las perícopas mencio-

pendiente de la pasión, frente a los de Marcos/Mateo y Juan. Esta conclusión, que se confirmará cuando analicemos Lc 22,15ss [12], es muy importante para nuestro estudio. Rasgo característico del relato de esta fuente sobre la cena es la combinación de la doble *perspectiva escatológica* (vv. 15-18) con las dos fórmulas eucarísticas (19s). La distinta procedencia de estas dos secciones se pone de manifiesto en el cambio de *dexamenos* (v. 17) en *labôn* (v. 19) y de *poterion* sin artículo (v. 17) en *to poterion* (v. 20) y del doble *eîpen* (vv. 15.17) en el doble *legon* (vv. 19.20) [13]. La fórmula pascual (vv. 15-18) procede de la tradición palestinense a la que pertenece la fuente particular de Lucas [14]; las palabras explicativas (vv. 19s) proceden, como veremos (p. 169), de la tradición litúrgica. También los fragmentos discursivos siguientes (vv. 15-18) son de origen diverso: lo prueban, entre otras cosas, el paso del nombre (más primitivo) *Simon* (v. 31) al (más reciente) de *Petre* (v. 34) y la comparación con los textos paralelos [15].

Finalmente, el relato de Juan sobre la última cena se compone de dos piezas: lavatorio de los pies (13,1-20) y anuncio de la traición (13,21-30). El anuncio de la traición ya nos es conocido como parte integrante del relato largo [16]. El lavatorio de los pies, que es materia peculiar de Juan, recibe una doble interpretación en los vv. 6-11 y 12-20; esto muestra que la escena tenía una larga historia [17]; además su antigüedad está confirmada por el gran número de semitismos [18]. Por último Juan desarrolla ampliamente (13,31 -

nadas ya tenían su sitio determinado cuando Lucas conoció el Evangelio de Marcos. A propósito de la cuestión del Proto-Lucas, cf. B. H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins* (Londres ⁵1936) 201-222 (cap. VIII: Proto-Lucas); y a propósito del libro de Streeter, cf. la recensión de M. Dibelius en ThLZ 51 (1926) 73-77.

[12] Cf. pp. 176s.

[13] Schürmann, *op. cit.*, 47.

[14] Cf. pp. 176s.

[15] Los vv. 24-27.33s tienen paralelos en Marcos y Mateo, los vv. 28-30 sólo en Mateo, los vv. 31s.35-38 pertenecen a la fuente propia de Lucas. Es difícil que la promesa de juzgar a las doce tribus (vv. 29s), que Mateo con toda razón pone antes (19,28), pueda seguir al anuncio de que uno de los Doce va a traicionar a Jesús; cf. T. W. Manson, *The Church's Ministry* (Londres 1948) 50, n. 1.

[16] Cf. pp. 97s.

[17] Cf. el penetrante análisis de R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga [14]1956) 351s.

[18] Las referencias que trae Bultmann (*op. cit.*, 352, n. 3) se pueden mul-

Las referencias que trae Bultmann (*op. cit.,* 392, n. 9) se pueden multiplicar fácilmente; por ejemplo, *ballein hydor* (v. 5) = *hiṭṭil mayim* = echar agua; *ton niptera:* estado enfático, sin una significación definida.

17,26) el motivo del discurso de despedida (cf. Lc 22,24-38). Resulta, pues, el cuadro siguiente:

1. El fragmento más antiguo de los relatos sobre la última cena *está representado por las palabras explicativas* (Mc 14,22-24 par.); su antigüedad es semejante a la del kerigma primitivo [19].
2. El anuncio de la traición (Mc 14,17-21 par.) es un elemento originario del relato largo; es común a los cuatro evangelios y, en los sinópticos, aparece sólidamente unido al contexto [20].
3. El resto son, en parte, tradiciones particulares antiguas (por ejemplo, la declaración de no volver a beber vino, Lc 22,15-18; Mc 14,25; Mt 26,29, y el lavatorio de los pies, Jn 13,1-20), en parte, elaboraciones redaccionales (por ejemplo, el coloquio de sobremesa, Lc 22,24-38), en parte, amplificaciones (por ejemplo, el relato sobre la preparación de la cena pascual, Mc 14,12-16 par.), análogo a Mc 11,1-6 en la milagrosa presciencia de Jesús.

III. EL RELATO DE LA INSTITUCION COMO TRADICION AUTONOMA

Al analizar los textos de Marcos y Lucas sobre la última cena hemos visto que el llamado relato de la institución circuló originariamente como tradición autónoma; 1 Cor 11,23-25 confirma este hecho. Pablo cita aquí por su cuenta las palabras de la institución. Introduce su versión del texto sagrado con las palabras: *ego gar parelabon apo tou Kyriou, ho kai paredoka hymin* (1 Cor 11,23); jamás debería haberse puesto en duda que *paralambanein* («recibir») y *paradidonai* («transmitir») responden a los términos técnicos rabínicos *qibbel min* y *masar l^{e}* (P. 'Abôt I, 1ss, etc.) [1], es decir, que 1 Cor 11,23 sólo afirma una cosa: que la cadena de

[19] A propósito de la antigüedad, cf. pp. 203-206 y además 105-111.

[20] Mc 14,1-2.10-11 par.; cf. Jn 13,2.

[1] Cf. G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (Stuttgart 1926) 63s; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [5]1966) 20. 207, n. 1; A. Schlatter, *Paulus, der Bote Jesu* (Stuttgart 1934) 320; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*

(Londres 1948) 248s; E. Käsemann, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre:* EvTh 7 (1947/48) 272.

tradición se remonta sin interrupción alguna hasta las palabras mismas de Jesús [2].

Prueba directa de esta afirmación es 1 Cor 15,1ss, donde Pablo recuerda a los corintios una tradición fijada mucho antes, una profesión de fe, empleando los mismos términos *paradidonai* y *paralambanein* (v. 3: *paredoka gar hymin en protois, ho kai parelabon:* «os transmití... lo que había recibido»). En efecto, se puede probar lingüísticamente que esta profesión de fe (que abarca 1 Cor 15,3b-5, desde *Christos* hasta *dodeka,* como lo demuestra, entre otras cosas, el cambio de construcción entre los vv. 5 y 6) [3] no fue redactada por Pablo:

a) No es paulina la expresión *hyper tôn hamartiôn hemôn* («por nuestros pecados») en 1 Cor 15,3. En las cartas paulinas aparece *hamartia* sesenta y cuatro veces [4]; tres de estos pasajes pertenecen a las cartas pastorales [5], cinco son citas del AT [6]. En cincuenta de los cincuenta y seis pasajes restantes *hamartia* se emplea en sigular y en sentido absoluto [7]; ello se debe a que para Pablo el pecado es un poder personificado [8]; a los pecados particulares les llama Pablo *hamartema* y *paraptoma.* Los seis pasajes en que *hamartia* se usa en plural o con genitivo o con un pronombre personal muestran el influjo del lenguaje común del cristianismo primitivo (1 Cor 15,3: el kerigma; 1 Cor 15,17: eco del kerigma; Gál 1,4: fórmula cristológica; Rom 7,5; Ef 2,1; Col 1,14: fórmulas no típicamente paulinas).

b) Tampoco es de Pablo la expresión *kata tas graphas* («según las Escrituras») de 1 Cor 15,3.4, que no vuelve a aparecer en sus

[2] Schlatter, *ibíd.;* R. Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* (Gütersloh 1935) 67; E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Gütersloh $^{4-5}$1948) 279, nota 552. A propósito de *apo tou kyriou* (1 Cor 11,23), cf. p. 221.

[3] La frase con *hoti* se extiende hasta el v. 5 inclusive; en el v. 6 empieza la frase principal. Cf. A. v. Harnack, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1 Kor 15,3ss.) und die beiden Christusvisionen des Petrus* (Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse; 1922) 62-80.

[4] Aparece además, como lectura variante, en Col 2,11; 2 Tes 2,3.

[5] 1 Tim 5,22.24; 2 Tim 3,6.

[6] Rom 4,7 = Sal 31,1; Rom 4,8 = Sal 31,2; Rom 8,3 *peri hamartias* («para el asunto del pecado») = LXX Lv 5,6, etc.; Rom 11,27 = LXX Is 27,9; 1 Tes 2,16 = LXX Gn 15,16.

[7] «Es decir, sin genitivo o una expresión equivalente que designe al que comete o lleva el pecado» (E. Lohmeyer, *Probleme paulinischer Theolo-*

gie III. Sünde, Fleisch und Tod: ZNW 29 [1930] 2).

[8] Lohmeyer, *art. cit.*, 2s.

escritos; él emplea *kathos gegraptai* («como está escrito») y fórmulas parecidas.

c) No se encuentra en otros escritos de Pablo el perfecto pasivo *egegertai* («fue resucitado»), que sólo aparece en 1 Cor 15,4 y —en clara dependencia de este pasaje— en los vv. 12-14.16s.20, así como en 2 Tim 2,8.

d) Tampoco es paulina la noticia de que Jesús resucitó al tercer día, con la colocación del número ordinal *(tê hemera tê trite)* después del sustantivo, caso único en Pablo [9].

e) Lo mismo cabe decir de *ôphthe,* que sólo aparece en 1 Cor 15,5-8 y en 1 Tim 3,16.

f) Por fin, no es paulina la expresión *hoi dodeka* (1 Cor 15,5); Pablo dice en todos los demás casos *hoi apostoloi* [10]. Más aún, hay indicios, aunque no pruebas estrictas, de que la profesión de fe es traducción de un primitivo texto semítico. En todo caso, el lenguaje es un griego fuertemente semitizado. Obsérvese: a) la estructura caracterizada por el paralelismo de los miembros de la frase:

hoti Christos apethanen hypèr tôn hamartiôn hemôn kata tas [graphas,
kai hoti etafe,
kai hoti egegertai tê hemera tê trite kata tas graphas
kai hoti ophthe Kephâ, eîta toîs dodeka.

(«que el Mesías murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las Escrituras y que se apareció a Cefas, y luego a los Doce»).

Como puede comprobarse, las proposiciones primera y tercera, que comienzan con *hoti,* son simétricas: coinciden en la mayor longitud, en la estructura (verbo, complemento circunstancial, prueba escriturística), en concluir con las palabras *kata tas graphas* y en que cada una de ellas va seguida de una frase más breve que comienza por *hoti* (miembros segundo y cuarto) y tiene la función de garantizar la realidad de la afirmación precedente; b) la cuádruple repetición monótona de *hoti;* c) la ausencia de toda partícula, a excepción de *kai;* d) el uso de la voz pasiva *(egegertai)* como circunloquio del nombre de Dios; e) la forma aramea del nombre *Kephâs:*

[9] Ef 6,2 *entole prote* es una excepción aparente, porque *prote* —como lo indica la ausencia de artículo— no es número ordinal, sino calificación

del mandamiento como «especialmente importante».

[10] Gál 1,19 (1 Cor 9,5); 2 Cor 11,5; 12,11.

1 Cor 15,4s	Lc 24,34
egegertai	*egerthe*
kai... ophthe Kephâ	*kai ophthe Simoni* [11]
«resucitó	«ha resucitado
y... se apareció a Cefas»	y se ha aparecido a Simón»

f) la colocación, insólita en griego, del ordinal con artículo después del sustantivo en *tê hemera tê trite;* tal fórmula es la única posible en las lenguas semíticas; g) el verbo *ophthe* (en vez de *ephane),* que se explica por el hecho de que *nirʿa,* en hebreo, y *hythmis,* en arameo, tienen doble sentido: «fue visto» y «se apareció»; h) el uso del dativo en una oración pasiva para expresar el sujeto lógico *(Kephâ),* en vez de *hypo* con genitivo, como sería de esperar; i) indicio de un primitivo texto semítico es también el hecho de que la referencia a Isaías 53 *hyper tôn hamartiôn hemôn* es independiente de los LXX [12]. También remite a Palestina la idea expresada en la advertencia final de 1 Cor 15,11, es decir, la coincidencia del kerigma de Pablo con el primitivo kerigma apostólico [13]. De todo esto se deduce con seguridad que el kerigma no es una formulación de Pablo, sino que es de origen judeocristiano y, probablemente, procede de la comunidad más primitiva, que hablaba arameo.

En otro lugar he respondido con detalle [14] a las objeciones formuladas por H. Conzelmann [15]. Tienen el mérito de haberme estimulado para formular mis ideas con más precisión.

He aquí las objeciones con la brevedad a que obliga el redu-

[11] Pablo usa algunas veces la forma griega del nombre *Petros* (Gál 2,7.8), pero en general prefiere la forma semita *Kephas* (Gál 1,18; 2,9.11.14; 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5 y aquí en 15,5). Este hecho tiene poco significado para nuestras observaciones porque, como acabamos de ver (cf. pp. 106s), la profesión de fe es anterior a Pablo y no dice nada de las convicciones personales del Apóstol.

[12] El hecho de que los LXX omitan el *hyper* en Is 52,13 - 53,12 indica que se presupone el texto hebreo o arameo de Is 53. La forma más próxima se encuentra en Tg. Is 53. Cf. mi artículo citado en la nota 14.

[13] Cf. F. Büchsel en su recensión del libro de M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ²1933), publicada en ThLBl 55 (1934) 98: «Se puede afirmar con certeza que 1 Cor 15,3ss, donde se menciona especialmente a Cefas y Santiago, autoridades de la comunidad primitiva, como garantes de la resurrección, procede, tanto por su contenido como probablemente por su forma, de Jerusalén».

[14] *Artikelloses 'Christos':* ZNW 57 (1966) 211-215.
[15] *Zur Analyse der Bekenntnisformel I Kor 15,3-5:* EvTh 25 (1965) 1-11.

cido espacio de este libro: 1. Conzelmann duda de que las peculiaridades lingüísticas mencionadas puedan probar la existencia de un texto semítico original, ya que se encuentran también en textos cristianos y judíos específicamente griegos. Aquí hay que distinguir entre semitismo y texto primitivo semítico. Un semitismo puede aparecer también en textos originariamente griegos. La existencia de un texto original semítico sólo puede deducirse de observaciones como las que he propuesto en la p. 108, i). En mi opinión, no hay duda de que las peculiaridades lingüísticas mencionadas son auténticos semitismos. 2. Opina Conzelmann que la profesión de fe es de origen griego. Razones: a) la expresión *kata tas graphas* no tiene ninguna equivalencia semítica; b) *Christos* sin artículo al comienzo de la frase no es semítico. Respuesta: a) la expresión *kata tas graphas*, repetida dos veces (que tiene además equivalencias típicamente semíticas, como *k^{e}katûb*, aunque ninguna responda a ella literalmente), es una adición helenista-judeocristiana; así lo demuestra, por una parte, la comparación de 1 Cor 15,3b con la fórmula de la pasión *Christos hyper hemôn apethanen* («Cristo murió por nosotros») en Rom 5,8; cf. 1 Tes 5,9s; 2 Cor 5,15; Rom 5,6; 14,15; 1 Pe 3,18; Jn 11,51, y por otra parte, la comparación de 1 Cor 15,4s con Lc 14,34; b) la afirmación de Conzelmann no es exacta.

Puesto que, como hemos visto, Pablo habla en 1 Cor 11,23 de *paralambanein* y *paradidonai* lo mismo que en 1 Cor 15,3, podemos concluir que debe a la tradición tanto la fórmula del relato de la cena como la del kerigma. De hecho puede comprobarse que el relato de la cena contiene también expresiones no paulinas. 1 Cor 11,23 es el único pasaje de los escritos de Pablo en que *paradidosthai* aparece en forma absoluta y en que *eucharisteîn,* usado también en forma absoluta, designa la oración de la mesa; también es este el único caso en que *klân* aparece sin complemento directo y el único en que se encuentran las expresiones *kai eîpen* [16], *anamnesis* (dos veces), *meta* con infinitivo sustantivado, *deipneîn, toûto* antepuesto al sustantivo [17], *hosakis* (sólo en 1 Cor 11,15.26)[18]. Más decisivo es el hecho de que en las demás ocasiones Pablo da un sentido diferente a las palabras centrales del relato de la cena,

[16] H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 10.59s.

[17] Schürmann, *art. cit.*, 12.

Schürmann, *art. cit.*, 12.

[18] Cf. E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* [I]: ThRsch 9 (1937) 184.

to sôma toû Christoû. En efecto, en los restantes pasajes paulinos *to sôma toû Christoû* no significa el cuerpo físico de Jesús [19], sino la comunidad. Tiene este significado incluso en Rom 7,4, ya que *dia toû somatos toû Christoû* significa en este pasaje *por* vuestra incorporación, efectuada en el bautismo, al *cuerpo de Cristo*. Pablo vincula incluso la idea de la comunidad como cuerpo de Cristo con las palabras mismas de la cena, como pone de manifiesto 1 Cor 10,16s. Esto evidencia todavía más que 1 Cor 11,24 presenta un vocabulario extraño a Pablo [20]. Aquí tenemos que distinguir en Pablo, por decirlo así, «Misná» y «Guemará» [21]: en la «Guemará» el término *sôma* designa a la comunidad. Por tanto, la «Misná» es anterior a Pablo.

Es seguro, pues, que en el relato paulino de la cena nos encontramos ante una fórmula prepaulina; pero no se puede pasar por alto que en tiempos de Pablo el texto no había adquirido aún su forma definitiva. En todo caso hay dos pasajes en que se debe contar con la posibilidad de que Pablo modificara una fórmula más antigua: 1 Cor 11,24, donde encontramos un rasgo característico del estilo paulino, como es posponer al nombre un atributo preposicional con artículo [22] *to hyper hymôn;* 1 Cor 11,24-25 con doble anteposición del pronombre personal al sustantivo, cosa que en las palabras interpretativas sólo aparece en Pablo (v. 24: *toûto mou estin to sôma;* v. 25: *en tô emô haimati)* [23]. Estas modificaciones podrían ser genuinamente paulinas.

Puesto que también en Marcos y Lucas se puede observar que el relato de la institución procede de una tradición autónoma, es posible concluir que dicho relato se transmitió como tradición litúrgica independiente en toda la Iglesia primitiva hasta la composición de los evangelios, y que adquirió su formulación en época muy antigua, en todo caso anterior a Pablo, porque la versión usada en 1 Cor ha resultado ser prepaulina.

El análisis de crítica literaria ha puesto de manifiesto la autonomía y la gran antigüedad de la tradición de las palabras de Jesús

[19] Pablo lo designa de otra manera, por ejemplo, *to sôma tês sarkos autoû* (Col 1,22).

[20] R. Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* (Gütersloh 1935) 78s.

[21] Esta comparación pertinente se debe a J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (París 1937) 224, n. 1.

[22] Como demuestra Schürmann, *art. cit.*, 24.26. Más referencias en p. 182

Como demuestra Schürmann, *art. cit.*, 24-26. Más referencias en p. 182.

[23] Schürmann, *art. cit.*, 40s. Pablo emplea con frecuencia el adjetivo posesivo *emos* (23 veces).

en la última cena. Tal es la conclusión principal de este capítulo. Habrá que confirmarla con otras observaciones de diverso tipo. Junto a esto, es importante reconocer que los relatos de los evangelios sobre la última cena de Jesús, tal como los poseemos, representan el resultado de un proceso vivo de crecimiento de la tradición.

CAPITULO III

INFLUJO DEL CULTO EN LOS TEXTOS DE LA CENA

La comprobación de que el relato de la institución se transmitió como tradición autónoma orienta nuestra atención hacia el contexto originario que determinó su origen: la celebración de la cena en la Iglesia primitiva.

I. USO DEL RELATO DE LA INSTITUCION EN LA CELEBRACION DE LA CENA

Después del relato de la institución, Pablo añade esta frase: *hosakis gar ean esthiete ton arton toûton kai to poterion pinete, ton thanaton toû Kyriou katangellete, achri hoû elthe* («y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva») (1 Cor 11,26). A causa del *gar* precedente, el *katangellete* debe entenderse como indicativo, según se admite generalmente; el verbo significa «proclamar» y designa la «proclamación, el anuncio de un acontecimiento cumplido» [1]; el uso lingüístico de *katangellein* sugiere una proclamación verbal [2]. Pablo hace constar, pues, que en Corinto se proclama la muerte del Señor en cada celebración de la cena *(hosakis ean)*. Se tiene un indicio de cómo se realizaba esta «proclamación de la muerte de Jesús» si se advierte que *katangellein* es en Símaco (Sal 39[40],6) la traducción del hebreo *higgîd* [3]. Este verbo designa la recitación y comentario del credo israelita (Dt 26,5-9) en la

[1] J. Schniewind, *angelia ktl.*, ThW I (1933) 70, 5.

[2] Schniewind, *art. cit.*, 70,23 - 71,6.

[3] Ya G. H. Box, *The Jewish Antecedents of the Eucharist:* JThSt 3 (1901/02) 365, n. 1, advirtió la correspondencia entre ambos verbos. Cf. más

recientemente D. Jones, *anamnesis in the LXX and the Interpretation of 1 Cor XI,25:* JThSt 6 (1955) 188s.

celebración de la Pascua [4]. Análogamente, nuestra «proclamación de la muerte del Señor» en la celebración eucarística tendría que realizarse mediante la recitación de las palabras explicativas, seguida de un comentario [5]. De hecho, el NT presenta un ejemplo de cita eucarística seguida de comentario: Jn 6,51c-58.

El Evangelio de Juan, a diferencia de los sinópticos, no narra la institución de la cena del Señor en el contexto del relato de la pasión; sin embargo, no la silencia por completo, sino que le dedica toda una sección en el discurso del pan de vida (cap. 6). Jn 6,51c prepara toda esta sección (6,53-58) y, gracias a ella, el discurso pasa, de modo sorprendente y sin preámbulos, de llamar «pan de vida» a la persona de Jesús a aplicar la misma expresión a su carne. A causa de este vocabulario procedente del lenguaje sacramental, la sección 6,51c.53-58 difiere tan radicalmente del discurso precedente sobre el pan de vida, que da la impresión de un cuerpo extraño. Por eso muchos la consideraron como adición redaccional al cuarto Evangelio. Este punto de vista se mantuvo en la segunda edición de esta obra. Sin embargo, la sección presenta un estilo tan marcadamente joánico [6] que no se puede negar que provenga del evangelista. El carácter peculiar del pasaje en el marco del cuarto Evangelio se explica suficientemente si se tiene en cuenta que Juan emplea expresiones eucarísticas tomadas de la tradición (quizá, de una verdadera homilía eucarística) [7].

Una observación hecha por J. H. Bernard en 1928 confirma que Jn 6,51c-58 utiliza un texto eucarístico tradicional. En efecto, dicho autor descubrió que Jn 6,51c conserva una redacción independiente de las palabras con que Jesús explica el sentido del pan [8]. Basta yuxtaponer Jn 6,51c y 1 Cor 11,24b para convencerse de la exactitud de esta observación:

[4] En conformidad con Dt 26,3 *higgadti*. Cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956) 5.

[5] A propósito del uso de las palabras explicativas de Jesús en la liturgia eucarística, cf. Justino, Apol. I 66,2 *ten di' euchês logou toû par' autoû eucharisththeîsan trophen* «el alimento consagrado por su plegaria». Esta es también la traducción de E. R. Hardy en C. C. Richardson, *Early Christian Fathers* (Londres 1953) 286; otros aplican *logos* a Cristo en cuanto Palabra cuya venida se pide en la epiclesis; cf. J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* 1 (Bonn 1935) 18, n. 1.

[6] E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Friburgo [Suiza] 1951) 220-271.

[7] J. Jeremias, *Joh. 6,51c-58 — redaktionell?*: ZNW 44 (1952/53) 256s.

J. Jeremias, *Joh. 6,51c-58 — redaktionell?* ZNW 44 (1952/53) 256s.

[8] J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John* I (The International Critical Commentary; Edimbur-

Jn 6,51c	*1 Cor 11,24b*
ho artos de hon ego doso	toûto
he sarx mou estin	mou estin to sôma
hyper tês toû kosmou zoês	to hyper hymôn
«el pan que voy a dar	«esto
es mi carne para la vida del mundo»	es mi cuerpo para vosotros»

En ambos casos son idénticos la estructura y el contenido de la frase. Juan la ha ampliado parafraseando únicamente el principio y el final. Ahora resulta más claro el progreso de las ideas en el discurso del pan de vida: su conclusión (6,53-58) es una homilía eucarística cuyo tema se introduce mediante la fórmula del pan. Por tanto, aunque no menciona la institución de la cena del Señor, Juan recoge en el contexto de un discurso de Jesús las palabras explicativas pronunciadas sobre el pan, por más que no sea fácil identificarlas como tales (según lo confirma la historia de la investigación).

Más adelante se volverá sobre esta observación de que Jn 6,51c conserva una redacción joánica de las palabras con que Jesús explicó el sentido del pan. Para nuestro propósito actual es importante descubrir en Jn 6,51c.53-58 la unión de la fórmula explicativa con el comentario a la misma. Realmente, podemos suponer que Jn 6,51c-58 constituye un ejemplo de cómo se hacía la «proclamación de la muerte del Señor» en las celebraciones comunitarias de la cena (1 Cor 11,26).

El uso del relato de la institución en la celebración eucarística tuvo dos consecuencias. Por una parte, la praxis litúrgica influyó en la formulación de los relatos de la cena (así se explican en buena parte las variantes de los relatos de la institución, aunque permanecen sustancialmente idénticos; por otra parte, creció cada día más la solicitud por preservar de toda profanación las fórmulas sagradas utilizadas en la celebración de la cena. Es necesario examinar más de cerca esta doble tendencia.

go ^{4}1953 [= ^{1}1928]) CLXXs; E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* [III]: ThRsch 9 (1937) 308; N. Johansson, *Det urkristna nattvardsfirandet.*

Dess religionshistoriska bakgrund, dess ursprung och innebörd (Lund 1944); confróntese L. Fendt, ThLZ 73 (1948) 35.

II. INFLUJO DEL CULTO EN LA FORMULACION DE LAS PALABRAS DE LA CENA

El uso litúrgico de los relatos de la institución en la celebración eucarística ejerció múltiples influjos tanto en la composición del contexto como en la formulación de las palabras de la institución.

a) *La plegaria antes y después de la comida*

Todos los relatos de la cena coinciden en describir detalladamente la acción de Jesús sobre el pan con tres verbos («tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió»). Estos verbos, según la literatura rabínica, son términos técnicos de la oración de la mesa antes de la comida [1]. En la cena pascual esta plegaria se pronunciaba al comienzo de la comida principal (que seguía al primer plato, como primera parte de la liturgia pascual) [2]. El padre de familia, que estaba recostado, se incorpora y, sentado [3], toma una torta de pan ázimo (*elaben arton:* Pablo; *labon arton:* Mc/Mt/Lc) [4] y pronuncia sobre él «por todos» [5] (es decir, en nombre de todos) la bendición (*eulogesas* Mc/Mt; *eucharistesas* Pablo/Lc) [6]. La fórmula dice así: «Bendito seas tú, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, que haces brotar el pan de la tierra» [7]. Pero es muy probable que Jesús diera una forma personal a esta fórmula de bendición usada a diario [8]. Los comensales responden a la bendición con un amén. Una vez pronunciado el amén [9], el padre de familia parte para cada

[1] Cf. pp. 189, nn. 3, 4; 191, n. 11.

[2] Cf. p. 89.

[3] Ber. bab. 51b.

[4] Los panes ázimos del tiempo de Jesús no eran como las tortas delgadas y compactas que se usan actualmente; entonces podían llegar a tener un espesor de hasta una cuarta (Pes. jer. II 29b, 59s), lo que supone que se trataba de pan tierno.

[5] Ber. VI 6.

[6] A propósito de *eucharistesas,* cf. pp. 120 y 190.

[7] Ber. VI 1. Parece que durante la comida pascual seguía una alabanza especial sobre los panes ázimos.

[8] Tanto el Padrenuestro como las oraciones de la mesa en la comunidad primitiva (Did. 9-10) apoyan esta conclusión. También es de esta opinión

J. P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal 'eucharistia' in the First Century*, en *Studia Evangelica* (Berlín 1959) 650.

[9] Ber. bab. 47a.

uno de los comensales un trozo de torta [10] del tamaño, al menos, de una aceituna (*eklasen* Pablo/Mc/Mt/Lc) [11] y se lo da (*edoken autoîs* Mc/Lc; *dous toîs mathetaîs* Mt); el trozo va pasando de mano en mano hasta que lo reciben los que están más lejos; finalmente, el padre de familia parte el pan para sí mismo, lo come, y así da a los comensales la señal para que coman también cada uno su trozo [12]. La distribución, que normalmente se hacía en silencio [13], es el momento en que Jesús pronuncia las palabras explicativas [14].

Las palabras que introducen la fórmula explicativa del vino (1 Cor 11,25a; Mc 14,23a; Mt 26,27a; Lc 22,20a) describen el rito de la acción de gracias después de la comida (*meta to deipnêsai* Pablo/Lc) tal como se hacía cuando se bebía vino. El padre de familia vuelve [15] a incorporarse y, después de recibir de manos del sirviente [16] una copa de vino mezclado con agua [17], pronuncia, sentado [18], la bendición exhortativa (conservada aún en nuestras liturgias eucarísticas) [19]: «Bendigamos al Señor, nuestro Dios. Suyo es lo que hemos gustado»; los comensales responden: «Bendito sea Dios por el alimento que hemos comido» [20]. Luego, el padre de familia toma la copa de bendición (1 Cor 10,16) con la mano derecha [21] y manteniéndola a un palmo de altura sobre la mesa (*labon*) [22], pronuncia, mirando a la copa [23], «por todos» [24] (es decir,

[10] Ber. jer. VI 10a, 51; Ber. bab. 37b.

[11] Según lo que hemos dicho en nota 4, a propósito de los panes ázimos, no hay que pensar en una verdadera fracción del pan, sino en arrancar trozos (cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* [Leipzig 1922] 126); por otra parte, en Oriente nunca se usa el cuchillo para cortar el pan.

[12] Ber. bab. 47a; Ber. jer. VI 10a, 58.

[13] Dalman, *op. cit.,* 127.

[14] Lo demuestra claramente la palabra *labete* (Mc 14,22).

[15] Cf. p. 116.

[16] Cf. p. 242, n. 12.

[17] Cf. p. 177.

[18] Ber. bab. 51b.

[19] Cf. pp. 123s.

[20] Ber. VII 3; Ber. bab. 50a. Las dos fórmulas tienen pequeñas variantes, según el número de comensales; cf. p. 124, n. 51.

[21] Según Ber. bab. 51a primero se eleva la copa con las dos manos y después se coge con la derecha.

[22] Ber. jer. VII 11c, 63s; Ber. bab. 51a.b; cf. V. Kurrein, *Die Genuss-*

Ber. jer. VII 11c, 63s; Ber. bab. 51a.b; cf. V. Kurrein, *Die Genuss-Symbolik in den rituellen Bräuchen* [II]: MGWJ 67 (1923) 263.

[23] Kurrein, *ibid.*

[24] Ber. VI 6.

en nombre de todos) la oración de la mesa, que en tiempo de Jesús estaba concebida probablemente en estos términos:

1. «Bendito seas, Señor, Dios nuestro, rey del universo, que sustentas al mundo entero con tu bondad, tu gracia y tu misericordia.
2. Te damos gracias, Señor, Dios nuestro, porque nos has dado en posesión una tierra buena y extensa.
3. Ten misericordia, Señor, Dios nuestro, de Israel, tu pueblo, de Jerusalén, tu ciudad, de Sión, morada de tu gloria, de tu altar y de tu templo [25]. Bendito seas tú, Señor, que edificas Jerusalén» [26].

Los comensales hacen suya la oración respondiendo amén [27]. A continuación, Jesús entregó la copa —evidentemente, sin haber bebido, contra lo que era costumbre [28]— para que circulara, y pronunció la fórmula explicativa sobre el vino [29].

b) *Formación de un lenguaje litúrgico cristiano*

El siguiente cuadro sinóptico demuestra que todos los relatos de la institución tienen presente el rito que acabamos de describir. Sin embargo, las formulaciones difieren entre sí en pequeños detalles característicos.

Un análisis detallado de las variantes revela a cada paso el influjo de la praxis litúrgica. En Pablo [30] tienen un tono solemne las palabras introductorias: *ho kyrios Iesoûs en tê nykti hê paredi-*

[25] A propósito de la antigua adición a la plegaria pascual, introducida en la tercera bendición, cf. pp. 277s.

[26] L. Finkelstein, *The Birkat Ha-Mazon:* JQR 19 (1928/29) 211-262, ha recogido todo el material de las diferentes formulaciones de la oración después de la comida; después de un meticuloso análisis, deduce que la formulación que reproducimos en el texto es la más antigua. Hacia el año 120 antes de Cristo ya queda fijado en tres el número de bendiciones; cf. las tres bendiciones de Abrahán después de la comida, según Jub 22,6-9. (Sólo después del año 100 d. C. se decidió en Yabne introducir una cuarta bendición; cf. Finkelstein, *art. cit.*, 217s, 221s; C. Albeck, *Die vierte Eulogie des Tischgebets:* MGWJ 78 [1934] 430-437).

[27] Ber. VIII 8.

[28] Cf. pp. 183s. Tal vez se refieran a este hecho las palabras *kai epion ex autou pantes,* que de otra manera resultarían superfluas (Marcos pone de relieve la palabra *pantes* colocándola al final [Mc 14,23]).

[29] Cf. pp. 91s, 117.

[30] Para lo que sigue, cf. E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* [I]: ThRsch 9 (1937) 184s.

1 Cor 11,23-25	Lc 22,19s	Mc 14,22-24	Mt 26,26s
ho kyrios Iesoûs	*kai*	*kai esthionton*	*esthionton de*
en tê nykti		*autôn*	*autôn*
hê paredidoto			
elaben arton	*labon arton*	*labon arton*	*labon ho Iesoûs*
kai eucharistesas	*eucharistesas*	*eulogesas*	*kai eulogesas*
eklasen	*eklasen*	*eklasen*	*eklasen*
	kai edoken	*kai edoken*	*kai dous toîs*
	autoîs	*autoîs*	*mathetais*
kai eîpen	*legon*	*kai eîpen*	*eîpen*
hosautos	*kai to poterion*	*kai labon*	*kai labon*
kai to poterion	*hosautos*	*poterion*	*poterion*
meta to	*meta to*		
deipnêsai	*deipnêsai*		
		eucharistesas	*kai eucharistesas*
		edoken autoîs	*edoken autoîs*
		kai epion ex	
		autoû pantes	
legon	*legon*	*kai eîpen*	*legon*
		autoîs	

doto elaben arton kai eucharistesas, eklasen, kai eîpen («El Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo...») (1 Cor 11,23s). Solemne es el mismo comienzo de la frase, *ho kyrios Iesoûs;* la expresión no pertenece al estilo narrativo y falta por eso en los cuatro evangelios [31]. Es más bien una fórmula litúrgica de profesión de fe (1 Cor 12,3; Rom 10,9); colocada al principio como *casus pendens,* casi equivale aquí a una proclamación. También es solemne lo que sigue: *en tê nykti hê paredidoto;* no se trata de un simple dato cronológico [32], sino que *paradidosthai,* empleado en sentido absoluto, expresa una acción divina; la voz pasiva es, pues, lo mismo que en Rom 4,25, una perífrasis del nombre de Dios (en castellano: la noche en que Dios lo entregó) y no es posible ignorar la resonancia de Is 53. La descripción siguiente, que expone con detalle el rito de la bendición de la mesa con los tres verbos *elaben arton kai eucharistesas eklasen* presenta el sello inconfundible de una rúbrica litúrgica. En el verbo *eucharisteîn* (empleado en vez de *eulogeîn,* que sería el apropiado para la oración de antes de la comida) [33] aparece por primera vez en el NT [34] la grecización a que la cena del

[31] Aparece sólo en (Mc) 16,19 como lectura variante.
[32] Cf. p. 77, n. 74.

Señor debe el nombre de eucaristía [35]. La lacónica expresión *hosautos kai to poterion* con que Pablo introduce la fórmula sobre la copa tiene el aspecto de una instrucción para el celebrante; el artículo que precede a *poterion* (llamativo a causa de la asimetría con *arton,* que no lleva artículo, en el v. 23) hace pensar en la copa ritual de bendición (1 Cor 10,16).

En Marcos, el texto empieza con un genitivo absoluto *(kai esthionton autôn:* «mientras comían», Mc 14,22) que está en concurrencia con Mc 14,18 [36] y parece secundario [37]. Este comienzo delata una sutura e incorpora el relato litúrgico al contexto narrativo de la pasión; es, por tanto, redaccional. Marcos describe la acción de Jesús con los mismos verbos que Pablo; conserva, sin embargo, la formulación más antigua *eulogesas* [38] y añade un cuarto verbo, *kai edoken autoîs,* que corrobora la impresión de que se trata de una rúbrica litúrgica. La introducción a la fórmula sobre la copa (a diferencia de lo que ocurre en Pablo/Lc) es detallada y presenta un lenguaje litúrgico solemne empleando cinco verbos *(kai labon... autoîs);* el eco de la introducción a la fórmula sobre el pan es evidente y constituye un ejemplo de la tendencia al paralelismo, tan característica de la evolución de los relatos sobre la institución.

La versión de Mateo sigue de cerca a la de Marcos. Sin embargo, la adición de *ho Iesoûs* y *toîs mathetaîs* (Mt 26,26) da a la introducción el carácter de un comienzo nuevo [39] y acentúa más el estilo litúrgico de todo el conjunto. Al unir *labon* («tomando») y *eulogesas* («pronunciando la bendición») mediante un *kai* («y») y al emplear *dous* («dando») en vez de *edoken* («dio»), el acento recae totalmente sobre la fracción del pan: la *klasis toû artou* pasa a ser la acción esencial del primer acto.

[33] Cf. p. 193.

[34] Otros pasajes: 1 Cor 10,30; Rom 14,6; Mc 8,6; Mt 15,36; Lc 22,17.19; Hch 27,35; Jn 6,11.23; Did. 9,1; 10,1. *Eucharistia* como oración de la mesa: 1 Tim 4,4.

[35] Cf. p. 190, núm. 4.

[36] Cf. p. 101.

[37] En favor de la originalidad del simple *kai labon* se puede aducir no sólo Lc 22,19, sino también Mc 6,41; 8,6; 14,23 par.; Mt 26,27; Lc 24,43; Hch 27,35; cf. H. Schürmann, *Lk. 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* «Biblica» 32 (1951) 358; *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 44. Hay que añadir además que el genitivo absoluto es desconocido en las lenguas semíticas (cf. p. 201).

las lenguas semíticas (cf. p. 201).

[38] Cf. p. 190, núm. 4.

[39] Lohmeyer, *art. cit.*, 177.

En la introducción a la fórmula sobre la copa, Lucas presenta afinidades con el relato de Pablo; en la introducción a la fórmula sobre el pan, con las redacciones de Marcos y Pablo. Tales afinidades, que alcanzan hasta pequeños detalles, muestran que el lenguaje litúrgico está en época de fijación. En la fórmula sobre el pan, Lucas (22,19a), igual que Pablo, emplea *eucharistesas* en vez de *eulogesas;* el mismo verbo aparece en Lc 22,17: esto se debe al influjo del lenguaje cultual cristiano, que adoptó enseguida la grecización que aparece por primera vez en Pablo [40].

Las variantes de las cuatro introducciones que acabamos de estudiar no parecen ser correcciones literarias de los cuatro autores, sino más bien un reflejo de la evolución litúrgica.

Una comparación detallada de las fórmulas interpretativas de Jesús (cf. pp. 180-188) descubrirá también múltiples influjos del uso litúrgico. Dicho influjo se manifiesta en la inclusión del mandato de repetir la acción de Jesús, que en Pablo aparece dos veces, en el uso del imperativo (*phagete, piete:* «comed», «bebed») y en el cambio de la tercera persona (*polloi:* «muchos») en segunda plural (*hymeîs:* «vosotros»), que transforma la declaración en una fórmula sacramentaria; tal influjo aparece también en las explicaciones, complementos y referencias a palabras de la Escritura. Además, en un texto destinado al uso litúrgico tuvo que resultar particularmente necesaria la ausencia de semitismos, que serían extraños y, en parte, incomprensibles para los cristianos procedentes del paganismo, así como la preocupación de evitar interpretaciones erróneas. Sin embargo, no hemos mencionado todavía el influjo más duradero del uso litúrgico sobre el relato de la institución: la tendencia a establecer un paralelismo entre las fórmulas sobre el pan y sobre el vino. También en época posterior se impuso con fuerza esta tendencia, como pone de manifiesto la historia de las liturgias eucarísticas.

c) *Difuminación de los rasgos típicos de la Pascua*

Ya hemos advertido en las pp. 68ss que el uso de los relatos pascuales en la celebración de la cena tuvo como consecuencia la difuminación de los rasgos de la Pascua; la forma en que Pes. X descri-

[40] Cf. p. 120, n. 34. Además en Lc 22,19a encontramos *legon* en vez de *eîpen* (Marcos, Mateo, Pablo). Se trata de una armonización estilística, en

eipen (Marcos, Mateo, Pablo). Se trata de una armonización estilística, en correspondencia con el *legon* de Lc 22,20; al mismo tiempo manifiesta la tendencia al paralelismo, que tantas veces se ha observado.

be el desarrollo de la cena pascual nos había confirmado en la idea de que los textos importantes para el uso litúrgico tienden a relegar a segundo plano elementos anticuados o impracticables en beneficio de los ritos vigentes. De acuerdo con esta tendencia, las frases que enmarcan los relatos de la institución se despreocupan de detalles históricos que no son necesarios para el uso litúrgico. Esta comprobación puede aplicarse también a la fórmula introductoria de 1 Cor 11,23b, que sería la más apta para suscitar la impresión contraria. Ya vimos en la p. 119 que esta fórmula es algo más que un simple dato cronológico. Separando el relato de la institución de sus circunstancias históricas concretas, se hace de él un relato atemporal y se subraya que su validez está por encima del tiempo.

d) *Celebración bajo una sola especie*

Las comunidades cristianas, cuyos miembros pertenecían por lo común a los estratos más pobres de la sociedad, no siempre disponían de vino. Es posible que se conserven diversas huellas de la celebración bajo una sola especie: la designación de la eucaristía como *klasis toû artou* («fracción del pan») y *klân arton* («partir el pan»), la cláusula restrictiva *hosakis ean pinete* («cada vez que bebáis»), que Pablo recoge sólo en la fórmula sobre el vino (1 Cor 11,25), y la ausencia del mandato de repetición para el vino en el relato lucano (Lc 22,20, en contraste con Pablo)[41].

Si el estadio más primitivo de la tradición paulino-lucana está representado por la redacción de Lucas[42], que restringe al pan el mandato de repetición, habrá que dar un paso más y concluir que, en la primera época, la celebración bajo una especie no era excepción, sino regla general. Esta constatación estaría de acuerdo con nuestra afirmación anterior de que las primitivas celebraciones de la cena eran continuación de la diaria comunidad de mesa entre Jesús y sus discípulos[43], ya que nos consta que en estas ocasiones no se usaba habitualmente el vino[44].

[41] Cf. p. 54, n. 78. Hay que notar también el relieve que adquiere el pan en 1 Cor 10,17.

[42] Cf. p. 274.

[42] Cf. p. 274.
[43] Cf. p. 69.
[44] Cf. p. 54.

e) *Separación entre eucaristía y comida propiamente dicha*

En la última cena de Jesús, las acciones sobre el pan y sobre el vino enmarcan la comida propiamente dicha; prueba evidente de ello son las palabras *hosautos kai to poterion meta to deipnêsai* («después de cenar hizo igual con la copa») (1 Cor 11,25). Sin embargo, a mediados del siglo II el cuadro es completamente diverso: las dos acciones eucarísticas están unidas y son independientes de la comida propiamente dicha, que desde entonces recibe el nombre de «ágape» (la referencia más antigua es Jds 12). Entonces empieza a variar el puesto de la celebración eucarística: según el texto etiópico de la *Epistula Apostolorum* (140/170 d. C.) [45], la eucaristía sigue al ágape; según el texto copto, lo precede [46]; según Justino, la eucaristía se celebra separada del ágape, el domingo por la mañana [47]. De este triple orden (ágape-eucaristía; eucaristía-ágape; separación total de ambos), el primero es el más antiguo; en efecto, el diálogo tripartito que desde antiguo sirve de introducción a la celebración eucarística atestigua que en los primeros tiempos la eucaristía se celebra a continuación de una comida propiamente dicha. La *Tradición apostólica* de Hipólito nos ha transmitido el diálogo de esta manera [48]:

Celebrante:	*Ho kyrios meth' hymôn*
Pueblo:	*Kai meta toû pneumatos sou*
Celebrante:	*ano tas kardias* [49]
Pueblo:	*echomen pros ton kyrion*

[45] El texto etiópico de la *Epistula Apostolorum* fue editado por L. Guerrier, *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Patrologia Orientalis 9,3; París 1913); los textos copto y etiópico, con traducción, fueron publicados por C. Schmidt-I. Wajnberg, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katolisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts* (Leipzig 1919).

[46] Epist. Apost. 15 (26) (texto etiópico: Guerrier 198 [Cap. 26]; Schmidt 54, 5s; texto copto: Schmidt 55, 9s).

[47] Apol. I 67,3-7.

[48] Damos la retraducción de Lietzmann al griego original, basada en las traducciones latina, etiópica y siríaca (H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* [Bonn 1926] 158). Sobre la complicada tradición de la *Apostolike paradosis* (conocida generalmente como «Constitución eclesiástica») de Hipólito, cf. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Gotinga 1958) 14-17.

(Gotinga 1956) 14-27.

[49] No hay que entender esta frase como «dejando este mundo y sus miserias para ir hacia Dios» (así, Lietzmann, *op. cit.,* 229), sino como «al encuentro del Señor que viene».

Celebrante:	*eucharistesomen tô kyrio*
Pueblo:	*axion kai dikaion*
Celebrante:	*eucharistoûmen soi, ho theos, dia toû agapetoû paidos sou Iesoû Christoû*

Celebrante	«El Señor esté con vosotros;
Pueblo:	y con tu espíritu.
Celebrante:	Levantemos el corazón;
Pueblo:	lo tenemos levantado hacia el Señor.
Celebrante:	Demos gracias al Señor;
Pueblo:	es digno y justo.
Celebrante:	Te damos gracias, oh Dios, por tu hijo amado Jesucristo...»

A esta oración sigue el relato de la institución con las fórmulas explicativas sobre el pan y el vino. Nos interesa la quinta línea *(eucharistesomen tô kyrio, gratias agamus Domino)*, que se ha conservado literalmente en las más antiguas liturgias de Oriente y Occidente [50], por lo que debió fijarse muy pronto y es, por tanto, muy antigua. Esta exclamación del celebrante no es otra cosa que la fórmula exhortativa con que se introducía la oración judía de después de comer (la hemos estudiado ya en la p. 117s); la subsiguiente plegaria eucarística constituye una cristianización de la oración que los judíos rezaban después de comer [51]; los términos *eucharistesomen* (línea 5) y *eucharistoûmen* (línea 7) corresponden a la acción de gracias después de la comida judía: *n^{e}barek/barûk* (cf. *supra,* p. 117s). Comprobamos, pues, que la celebración euca-

[50] Cf. la *Constitución eclesiástica,* de Hipólito (Lietzmann, *op. cit.*, 158), las *Constituciones apostólicas* (p. 122), la Liturgia de S. Basilio (p. 137), la Liturgia de S. Juan Crisóstomo (p. 138), la Liturgia de Santiago (p. 140), la Liturgia de S. Marcos (p. 154) y otros textos. Esta exhortación falta en la *Didaché,* en realidad tendría que venir después de 10,1 *(houtos eucharistesate)* y naturalmente así hay que suponerlo, igual que el *Amen* que falta después de 9,2 y 9,4.

[51] Cf. Lietzmann, *op. cit.*, 230; G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1945) 79s. Según Ber. VII 3, la fórmula de exhortación tenía pequeñas variantes, según el número de comensales. La fórmula que todavía se conserva en la liturgia eucarística «Demos gracias al Señor» corresponde a la que prescribían los rabinos para el caso en que los participantes fuesen diez («Demos gracias a nuestro Dios») o cien («Demos gracias al Señor,

nuestro Dios») Tiene razón Dix, *op cit*, 80, al observar que de aquí podemos deducir que, en las regiones judeocristianas, la eucaristía no se celebraba en reuniones privadas, sino en asambleas comunitarias

rística comienza con la oración de después de comer y, por tanto, sigue a la comida. El hecho de que, más tarde, la eucaristía se celebrara antes del ágape en diversas regiones [52] se debe al deseo de recibirla en ayunas [53]. El mismo deseo motivó que en Roma (Justino) se uniera la eucaristía a la liturgia matutina.

Sin embargo, esta conjunción de las dos acciones eucarísticas y su separación de la comida que las precedía son indudablemente más antiguas que el primer testimonio literario de tal proceso: la *Epistula Apostolorum*, escrita a mediados del siglo II. La *Didaché* presupone ya que la eucaristía seguía al ágape. La primera edición de la *Didaché* (1883) suscitó una viva discusión [54]: ¿contiene Did. 9-10 oraciones para un ágape [55] o para una celebración de la cena? [56] Un estudio de M. Dibelius parece haber zanjado este problema: ninguna de las dos soluciones es satisfactoria; nos encontramos más bien ante un ágape seguido de una celebración eucarística [57]. Did. 9,1-10,5 [58] conserva las oraciones de antes y después

[52] Epist Apost. 15 (26), copto (Schmidt, 55, 9s)

[53] Hipólito, Trad apost 28, 1 (copto 58 W. Till-J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* [Berlín 1954] 32s; etiópico 43 H Duensing, *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* [Gotinga 1946] 130s) Cf F J Dolger, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum Textband (Ichthys* II; Munster 1922) 554.

[54] Ph Bryennios, *Didache ton dodeka apostolon* (Constantinopla 1883).

[55] P Ladeuze, F Kattenbusch, P Drews, V. Ermoni, van Crombrugghe, E Baumgartner, P Cagin, R Knopf, T E J Ferris, W Goossens, J Brinktrine, R H Connolly, F J Dolger, F. L Cirlot, G. Dix

[56] P Batiffol, J Bricout, K Volker, A Greiff, O. Casel.

[57] M Dibelius, *Die Mahlgebete der Didache* ZNW 37 (1938) 32-41. Ya en 1884 lo había intuido y lo había probado convincentemente Th Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur III Supplementum Clementinum* (Erlangen 1884) 293-298 Véanse además E v d Goltz, *Das Gebet in der altesten Christenheit* (Leipzig 1901) 213; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubinga ²1924) 559, R Stapper, *Katholische Liturgik* (Munster ⁵ ⁶1931) 182, R Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* (Gütersloh 1935) 77, J Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* I (Bonn 1935) 9 12, n 5; A Arnold, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung* (Friburgo de Br. 1937) 26-29, R Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga ³1958) 153, A M Schneider, *Stimmen aus der Fruhzeit der Kirche* (Colonia 1948) 23, n. 11; J-P Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la 'Bénédiction' juive et de l' 'Eucharistie' chrétienne* RB 65 (1958) 394; *La Didachè Instructions des Apôtres* (París 1958) 410-415 431

(Paris 1958) 410-419 431

[58] Did 10,5 pertenece a la oración de después de la comida, como lo prueba el paralelismo con 9,4

del ágape; Did. 10,6, la liturgia de entrada de la eucaristía subsiguiente [59].

El mismo esquema presenta Hch 2,42:

êsan de proskarteroûntes tê didachê tôn apostolon
kai tê koinonia,
tê klasei toû artou
kai taîs proseuchaîs

«Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles
y en la comunidad de vida,
en el partir el pan
y en las oraciones».

La interpretación de este versículo ha de empezar por el participio *proskarteroûntes.* En una inscripción del año 80 d. C. sobre la manumisión de esclavos, hallada en Panticapaeum (hoy Kertsch) en Crimea, la palabra *proskarteresis,* poco frecuente, designa la asistencia habitual a la sinagoga [60]. Esto concuerda exactamente con el significado del verbo *proskartereîn* en los Hechos de los Apóstoles. Aquí significa ante todo «participar habitualmente en el culto divino» (2,46: en el culto del templo; 1,14: en la plegaria común; 6,4: en la oración y en el servicio de la palabra) [61]. Si se aplica este principio a 2,42, se llega a la conclusión de que las cuatro fórmulas que de dos en dos siguen aquí a *proskarteroûntes* describen el desarrollo de un acto litúrgico de la comunidad primitiva.

Lo confirman de hecho numerosas observaciones:

1) Las asambleas de la primitiva comunidad cristiana empezaban con una *didaché.* Esto lo atestiguan directamente Hch 20,7ss; Justino, *Apol.,* I 67,4; HchJn 106-110, etc., e indirectamente el

[59] Los argumentos principales son los siguientes: 1) Nunca ha existido una celebración de la cena con el orden vino - pan (Did. 9,2-4). 2) En 10,6, las aclamaciones litúrgicas que saludan al Señor que viene y la exhortación *ei tis hagios estin, erchestho; ei tis ouk esti, metanoeito* tienen sentido solamente como introducción a la acción eucarística (y no como conclusión de un ágape o de una celebración de la cena).

[60] B. Latyschev, *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae II. Inscriptiones regni Bosporani* (San Petersburgo 1890) 49-51, núm. 52; J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* I (Roma-París 1936) 495s, núm. 683 Z. 13-15: *choris es t[e]n pro[s]euchen thopeias te kai proska[rter]eseo[s]* («aparte del compromiso de respetar la sinag...

kai proska[rter]esei[s] («aparte del compromiso de respetar la sinagoga y visitarla regularmente»).

[61] Sólo en 8,13; 10,7 tiene un significado diferente: afecto a personas.

beso ritual mencionado en Rom 16,16; 1 Cor 16,20; 2 Cor 13,12; 1 Tes 5,26; 1 Pe 5,14. En efecto, la exhortación a darse tal beso demuestra con seguridad que, inmediatamente después de la lectura de las cartas, comenzaba la celebración de la comida introducida por el beso de paz; cuando llegaba una carta apostólica, la lectura de esta carta sustituía a la «didaché». 2) Más aún, de Hch 2,46s se deduce claramente que la celebración terminaba con salmos y oraciones. Como confirmación tenemos el testimonio unánime de las liturgias eucarísticas de todas las Iglesias antiguas (Roma, Egipto, Africa); un testimonio indirecto lo podríamos encontrar en la oración nocturna de la Iglesia según Hch 12,12 [62]. 3) La alusión de Hch 2,42 a una celebración cúltica en el cristianismo primitivo encaja perfectamente en el contexto. Inmediatamente después de afirmar en 2,41 que el día de Pentecostés recibieron el bautismo unas 3.000 personas, Hch 2,42 añade que los nuevos bautizados participaban regularmente en las asambleas de la comunidad. 4) Finalmente, en favor de nuestra interpretación de Hch 2,42 puede aducirse el hecho de que quizá este pasaje contribuyó a esclarecer por qué se llegó a llamar «fracción del pan» a la celebración de la cena del Señor (Hch 2,42.46; 20,7.11). En el judaísmo, efectivamente, como ya observó J. Lightfoot († 1675) [63], «partir el pan» no designaba nunca una comida, sino: a) la acción de partir las tortas de pan y b) el rito introductorio de la comida, como lo hemos descrito en la p. 116 [64]. ¿Cómo se explica entonces que esta expre-

[62] Cf. J. Müller-Bardorff, *Nächtlicher Gottesdienst im apostolischen Zeitalter:* ZNW 46 (1955) 275s. Los argumentos que aduce E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1959) 153, contra la interpretación de Hch 2,42 como una liturgia de la comunidad primitiva no me han convencido. Cierto que también se habla de una enseñanza pública en los atrios del templo (Hch 5,21.25.42), pero esto no se opone a que la instrucción de la comunidad tuviese su puesto propio al comienzo de las reuniones comunitarias (20,7; etc.). Cierto también que se habla de una participación en la oración pública en el templo (3,1), pero esto no excluye que las celebraciones comunitarias de la cena concluyesen con oraciones de acción de gracias, como lo demuestran las diversas liturgias de la Iglesia primitiva. Desde luego que en la segunda edición de esta obra yo no aducía pruebas para mi interpretación de Hch 2,42; ahora espero que las referencias que acabo de presentar disipen las reservas que manifestaba Haenchen.

[63] J. Lightfoot, *Horae Hebraicae et Talmudicae zu Apg. 2,42,* en *Opera omnia* II (Rotterdam 1686) 696s; cf. *Commentaria in Acta Apostolorum* (a propósito de 2,42: *op. cit.,* 768).

[64] La repetida opinión de que «fracción del pan» quiere decir en las

La repetida opinión de que «fracción del pan» quiere decir en las fuentes judías «tomar una comida» es un error que parece difícil de erradicar. F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948)

sión se convirtiera en el término técnico para designar la cena del Señor? Un somero análisis de los cuatro elementos enumerados en Hch 2,42 (*tê didachê tôn apostolon kai tê koinonia, tê klasei toû artou kai taîs proseuchaîs),* plantea inmediatamente la pregunta: ¿cómo hay que interpretar *he koinonia* si es que este término se refiere a una parte integrante de las asambleas litúrgicas? Teniendo en cuenta Rom 15,26, donde *koinonia* significa «donativo, contribución», podría pensarse en la colecta de donativos para el «suministro diario» (Hch 6,1), que tendría lugar, en ese caso, después de la «enseñanza de los apóstoles» (así se explica en la 2.ª edición de esta obra). Sin embargo, sería más natural traducir *koinonia* por comunidad (de mesa) [65]. Por otra parte, si *he koinonia* en Hch 2,42 se refiere al ágape, entonces *he klasis toû artou* tiene que significar la eucaristía que seguía a continuación [66]. «Fracción

58, aduce como prueba Ber. bab. 51b: «Ella *(sic)* fue a casa de Rab Nachmann para partir *(sic)* el pan». En realidad lo que dice el texto es: «(R.) ʿUla volvió a casa de Rab Naḥman. El envolvió el pan *(kerok rifta,* es decir, participó en la comida)». Cuando Billerbeck IV 613 dice que «partir el pan» equivale a «tomar una comida», en realidad se trata de una distracción del autor, porque las referencias que aduce en p. 614e muestran claramente que en vez de «partir el pan» hay que leer «comer (el) pan» o «envolver (el) pan».

[65] Cf. Eclo 6,10 *koinonos trapezôn;* Tob 2,2 *phagetai koinôs met' emoû* (S); 1 Cor 10,18.20 *koinonoi* («los que participan de la misma mesa», véase H. Gressmann, *he koinonia tôn daimonion:* ZNW 20 [1921] 226) *toû thysiasteriou, tôn daimonion.* Igualmente H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 250; A. Fridrichsen, *Église et Sacrement dans le Nouveau Testament:* RHPhR 17 (1937) 353; Ph.-H. Menoud, *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie:* RHPhR 33 (1953) 26.

[66] Así hay que entender también Lc 24,35 *kai autoi exegoûnto ta en tê hodô kai hos egnosthe autoîs en tê klasei toû artou.* Algunas observaciones: 1) Aquí *he klasis toû artou* podría significar literalmente la acción de partir el pan; entonces habría que traducir el griego *en* por «en/por (el hecho de)», lo mismo que en Jn 13,35; 1 Jn 4,2, y la expresión significaría que Jesús tenía una manera particular y personal de partir el pan (por ejemplo, elevando los ojos al cielo: cf. Mc 6,41; así opina R. Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* [Gütersloh 1935] 87, n. 1). 2) Por otra parte, la expresión «partir el pan» tiene también un significado más amplio; de esta manera se designa todo el rito inicial de la comida: oración de alabanza, partir el pan y distribuirlo (Ber bab. 46a, 47a; Targ. 1 Sm 9,13; etc.). Este rito establece la comunidad de mesa. Si se le da este sentido a la expresión de Lc 24,35 *en tê klasei toû artou,* caben dos explicaciones: a) habría que pensar que Jesús, que ya había enseñado a sus discípulos una oración suya personal como el Padrenuestro, tenía también una fórmula personal que usaba diaria-

como el Padrenuestro, tenía también una fórmula personal que usaba diariamente como bendición para la fracción del pan (por ejemplo, llamando a Dios *Abba)*, y por eso le reconocieron los discípulos en Emaús (G. Dalman,

del pan» resultaba una designación muy apropiada para la eucaristía y en plena conformidad con el lenguaje habitual; en realidad la eucaristía no era una auténtica comida, sino simplemente el rito que inauguraba cada comida junto con el rito conclusivo. Según esto se puede suponer que la designación de la cena del Señor como «fracción del pan» nació como una consecuencia de la separación entre eucaristía y comida propiamente tal. Si esto es exacto, los Hechos de los Apóstoles presuponen ya esa separación (cf. en este sentido Hch 20,21: una eucaristía después de medianoche).

Una hipótesis reciente, y por cierto muy esclarecedora, sugiere que ya en 1 Cor se presupone la separación entre ágape y eucaristía [67]; el hecho de que en las celebraciones de la cena se hubieran introducido los abusos que Pablo reprueba en 1 Cor 11,17-34, se explica perfectamente si la comida normal, que no se tomaba tan en serio, precedía a la acción eucarística. Se comprende también que el Apóstol aconseje cenar antes en casa, en ciertas ocasiones (1 Cor 11,34), si la cena propiamente dicha precedía normalmente a la eucaristía [68].

Jesus-Jeschua [Leipzig 1922] 124); b) también se podría pensar en la costumbre de que era el padre de familia el que pronunciaba la oración antes de comer (Ber. bab. 46a); no es normal que Jesús, aunque invitado, tomase el puesto del padre de familia, y por ello le habrían reconocido los discípulos. 3) Pero cabe preguntar si *he klasis toû artou* designa realmente en Lc 24,35 el hecho de partir el pan (1) o el rito inicial de la mesa (2). Resulta que cuando Lucas quiere decir «conocer en/por algo» no usa la expresión *ginoskein en tini,* sino *ginoskein ek tinos* (6,44) o *ginoskein kata ti* (1,18). El uso lingüístico lucano de *he klasis toû artou* (Hch 2,42) y de *klân arton* (Hch 2,46; 20,7.11) hace pensar más bien que esta expresión se refiere a la eucaristía. El resucitado hace a los discípulos de Emaús partícipes de su mesa; en la «comida sagrada» (la expresión de Lc 24,35 *en tê klasei toû artou* contiene un *en* temporal = «durante, mientras», igual que en Mt 21,22 *en tê proseuchê* y en Lc 14,14; 20,33; Hch 7,13; cf. W. Bauer, *Wörterbuch* [1958] col. 516) «se les abrieron los ojos y le reconocieron» (Lc 24,31). Confróntese J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 78 y lo que se expone en p. 223, n. 3 sobre la comunidad de mesa del Resucitado con sus discípulos.

[67] A. M. Schneider, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche* (Colonia 1948) 23, n. 11; G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus:* ZThK 53 (1956) 312-349; E. Schweizer, *Abendmahl I. Im NT,* en RGG I ([3]1957) col. 11; C. Schneider, *Die paulinischen Abendmahlsstellen,* en *Abendmahlsgespräch* (ed. Evangelische Akademie der Pfalz 1958) 32s.

[68] La frase *meta to deipnêsai* (1 Cor 11,25) no va necesariamente contra esta conclusión; la frase es en realidad una parte integrante de la fórmula antigua y se mantuvo (pero falta en Marcos/Mateo) aun cuando el rito

ya había cambiado. Más adelante, en p. 143, veremos cómo se llegó a separar la comida normal de la celebración eucarística.

9

Un hecho tan decisivo como la independencia de la eucaristía (en cuanto que las dos acciones sacramentales se realizaban después de la cena común) no pudo menos de dejar huella en la tradición de las fórmulas de la cena. Así se puede explicar por qué las fórmulas del pan y del vino van unidas en los evangelios de Marcos y Mateo, mientras que Pablo las separa mediante las palabras *meta to deipnêsai* («después de cenar»). El genitivo absoluto *esthionton,* repetido dos veces (Mc 14,18 par.; 14,22 par.), da a entender que la comida normal precedía a la eucaristía.

En Lucas se refleja esta independencia de la eucaristía posiblemente en un detalle que a primera vista no parece más que un insignificante desplazamiento de palabras. Mientras que el texto de Pablo dice: *hosautos* (es decir, *elaben) kai to poterion meta to deipnêsai* («lo mismo [hizo] con la copa después de cenar») (1 Cor 11,25), en Lucas leemos en realidad las mismas palabras, pero *hosautos* queda desplazado en la frase del primero al cuarto puesto: *kai to poterion* (es decir, *elaben) hosautos meta to deipnêsai* («con la copa [hizo] lo mismo después de cenar») (Lc 22,20). En Pablo se dice que el Señor «del mismo modo (igual que el pan antes de comer) después de comer (cogió) también la copa» y pronunció sobre ella la fórmula de bendición. En cambio, en Lucas *hosautos* queda referido a *meta to deipnêsai* de tal forma que la interpretación posible —y tal vez intencionada— es:' «igualmente después de comer» cogió la copa. «El caso es que con esta interpretación se está describiendo una costumbre secundaria y de época tardía, en la que la fracción eucarística del pan se ha unido a la eucaristía de la copa trasladándola así al final de la comida» [69].

f) *Celebración de la Pascua en la Iglesia primitiva* [70]

Entre las celebraciones de la cena en la Iglesia primitiva destaca, por la hora insólita de la celebración, la eucaristía de la noche de Pascua. Conocemos mejor el modo de la celebración de la Pascua en la Iglesia primitiva desde que se ha aportado una doble prueba: 1) la celebración de la Pascua en la Iglesia primitiva sobrevivió en la celebración de los cuartodecimanos [71]; 2) las ideas que hasta

[69] H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 34.
[70] Cf. J. Jeremias, *pascha:* ThW V (1954) 900-903.
[71] Así lo han demostrado E. Schwartz, *Osterbetrachtungen:* ZNW 7

Así lo han demostrado E. Schwartz, *Osterbetrachtungen.* ZNW 7 (1906) 10s, y K. Holl, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius,* en *Gesammelte Aufsätze* II (Tubinga 1928) 214; cf. B. Lohse,

ahora se tenían acerca del desarrollo y sentido de la celebración pascual de los cuartodecimanos son erróneas [72].

En las presentaciones corrientes y en los manuales se lee, efectivamente, que la «interrupción del ayuno», característica de la celebración de la Pascua entre los cuartodecimanos [73], tenía lugar a las 3 de la tarde del 14 de Nisán, o sea, a la hora de la muerte de Jesús según la cronología de Juan. De aquí se concluía que el ayuno pascual de los cuartodecimanos se realizaba en recuerdo de la pasión. Esta práctica cuartodecimana de interrumpir el ayuno a las 3 de la tarde del 14 de Nisán ofrecía un apoyo importante en favor de la cronología joánica de la pasión, según la cual la crucifixión habría tenido lugar el 14 (y no el 15) de Nisán y, por consiguiente, la última cena de Jesús no habría tenido carácter pascual. Todas estas conclusiones son erróneas. Porque esta «interrupción del ayuno» de los cuartodecimanos el día 14 de Nisán a las 3 de la tarde es un cuento moderno totalmente inventado en 1856 [74]. La verdad es que no se puede encontrar en ninguna parte el menor indicio de que la «interrupción del ayuno» de los cuartodecimanos tuviera lugar a una hora distinta de la de toda la Iglesia, que celebraba la eucaristía la noche de Pascua después del canto del gallo, es decir, después de las 3 de la mañana [75]. La celebración pascual entre los cuartodecimanos, e igualmente en las comunidades judeocristianas, se realizaba del modo siguiente [76]: 1. Mientras los judíos celebraban su cena de Pascua la noche del 14 al 15 de Nisán, la comunidad cristiana guardaba ayuno expiatorio por Israel [77]. 2. Se leía y comentaba Ex 12 (Homilía pascual de Melitón de Sardes). 3. Después de medianoche, a eso de las tres de la mañana, se interrumpía el ayuno con la celebración de la cena del Señor (ágape

Das Passafest der Quartadecimaner (Gütersloh 1953) 74s.76.82-84.89-93, que sólo considera auténticamente cuartodecimana —por cierto, con argumentos muy pobres— la *Epistula Apostolorum*.

[72] Así lo demuestra Lohse, *op. cit.*, 44s.

[73] Eusebio, Hist. eccl. V 23,1-25.

[74] Propuesto por G. E. Steitz, *Die Differenz der Occidentalen und der Kleinasiaten in der Paschafeier, aufs Neue kritisch untersucht und im Zusammenhange mit der gesammten Festordnung der alten Kirche entwickelt*: ThStKr 29 (1856) 721-809.

[75] Referencias en Lohse, *op. cit.*, 83, n. 2.

[76] Lohse, *op. cit.*, 62-89.

[77] Cf. p. 133, n. 83; Did 1,3 (*nesteuete hyper ton diokonton hymas*) vale

Cf. p. 155, n. 85; Did. 1,3 (*nesteuete hyper ton diokonton hymas*) vale igualmente para la vigilia pascual. Ulteriores referencias en Lohse, *op. cit.*, 63-70; J. Jeremias, *pascha:* ThW V (1954) 901, n. 51.

y eucaristía). La hora insólita de esta celebración muestra ya cuál era el contenido de la Pascua cristiana primitiva. No se trataba, ante todo, de un recuerdo de la pasión y de la resurrección, sino de la espera de la parusía. La venida del Mesías en la noche de Pascua era una esperanza tanto judía [78] como cristiana [79]. Año tras año, en la noche de Pascua, la comunidad primitiva espera, con ayunos y oraciones, la vuelta del Señor a media noche. La espera se prolonga más allá de medianoche. Si el Señor no vuelve corporalmente antes de que cante el gallo, la comunidad se reúne con él en la celebración de la eucaristía.

Si se tiene presente este desarrollo de la celebración cristiana primitiva de la Pascua, no resultará difícil reconocerla en Lc 22, 15-20. En este pasaje de Lucas aparecen unidas dos tradiciones independientes: la renuncia de Jesús a comer y beber (vv. 15-18) y las palabras explicativas (vv. 19s). Marcos invierte el orden: la declaración de renuncia (14,25) viene después de las palabras explicativas. ¿Por qué Lucas pone en primer lugar el ayuno de Jesús con la perspectiva del reino de Dios? La respuesta podría ser: la tradición conservada por Lucas tiene presente la celebración pascual de la comunidad primitiva. Esta tradición presenta la última cena de Jesús como modelo de celebración cristiana de la Pascua. Del mismo modo que Jesús renuncia a la celebración de la fiesta y se abstiene del vino en una perspectiva de plenitud pascual en el reino de Dios (Lc 22,15-18), la comunidad ayuna la tarde de Pascua y se prepara así para la venida del reino de Dios en la parusía. Y del mismo modo que Jesús ofrece a continuación el pan y el vino (Lc 22,19s), la comunidad, al cantar el gallo, interrumpe el ayuno y celebra la cena del Señor. Jesús es el fundador de la nueva Pascua [80] en la que la eucaristía sustituye al cordero pascual [81]. «Una comunidad que seguía celebrando la fiesta judía de la Pascua de una manera 'nueva', cristiana, buscó el modelo de esa nueva celebración en la última cena de Jesús» [82]. No cabe duda de que, para una comunidad que celebraba la Pascua cristiana como acabamos de describirla, esta estructura de Lc 22,15-20 tenía que resultar un modelo mucho más significativo que para nosotros,

[78] Cf. p. 225.
[79] Cf. p. 225, n. 13.
[80] H. Schürmann, *Die Anfänge christlicher Osterfeier*: «Theologische Quartalschrift» 31 (1951) 414-425.

Quartalschrift» 91 (1991) 414-429.

[81] Schürmann, *art. cit.*, 422.

[82] Schürmann, *art. cit.*, 424.

que sólo a base de esfuerzos podemos reconstruir la primitiva celebración cristiana de la Pascua.

Con todo, éste es el momento de dar un toque de atención, con el fin de evitar apreciaciones erróneas. Aunque hayamos probado que el orden de las dos tradiciones (primero, la declaración de renuncia [Lc 22,15-18], después, la institución de la cena del Señor [vv. 19s]) corresponde al desarrollo de la primitiva celebración cristiana de la Pascua, no podemos pasar por alto que la costumbre del ayuno pascual en la comunidad primitiva tuvo que tener su origen en la declaración de renuncia de Jesús. De otro modo, ¿cómo hubiera podido la comunidad primitiva pensar en ayunos, mientras los judíos celebraban la Pascua en un clima de alegría [83], si no hubiera creído que la declaración de renuncia de Jesús era su verdadero modelo? El origen absoluto está en la palabra y en la acción de Jesús, no en la liturgia. De esta palabra y acción brota la primitiva celebración cristiana de la Pascua. El influjo de la liturgia en la tradición de la última cena no es más que secundario, y esto en cuanto que habría dado ocasión para transmitir la declaración de renuncia de Jesús.

En resumen, se puede decir que el uso litúrgico ejerció diversos influjos en la formulación de los textos de la cena. Además, esta constatación es un dato importante para descubrir la tradición más antigua, aún no modificada por las prácticas de la comunidad.

III. RESPETO POR LA FORMULA SAGRADA

El uso litúrgico del relato de la institución, además de su influjo en la formulación de los textos, trajo consecuencias de orden totalmente distinto. Este nuevo aspecto aparece con claridad si nos preguntamos por qué el cuarto Evangelio no presenta un relato de la institución. Este silencio del Evangelio de Juan resulta mucho más extraño si se tiene en cuenta que Jn 13,2ss describe ciertamente el mismo episodio que Mc 14,17ss: es decir, la última cena, la salida nocturna hacia Getsemaní y el prendimiento de Jesús. De diversas maneras se ha intentado aclarar por qué omite Juan las palabras explicativas de Jesús; pero ninguno de estos intentos resulta satisfactorio. ¿Se puede creer seriamente que el apóstol

[83] Epifanio, *Panarion* LXX 11,3 (GCS 37 p. 244, 9ss. Holl): *hotan ekeînoi euochôntai, hymeîs nesteuontes hyper autôn pentheîte.*

Juan «compuso su relato de los acontecimientos de aquella noche en una época... en la que aún no podía hablarse de una cena cristiana?» [1]. ¿Existió alguna vez esa época? ¿Se puede encontrar en Jn 13,1ss algún fundamento para suponer una fecha de composición tan temprana? Por otra parte, carece de todo valor la afirmación de que el Evangelio de Juan prescindió de la cena o la consideró superflua [2]. ¿Dónde se puede encontrar, en la historia de la época apostólica, el más mínimo fundamento para una afirmación tan descabellada? La dificultad desaparece si reconocemos que el cuarto evangelista omitió voluntariamente el relato de la cena porque no quiso revelar el texto de las fórmulas sagradas. ¿Es tan atrevida esta suposición?

a) *Elementos esotéricos en el judaísmo tardío y en el cristianismo primitivo*

El ambiente cultual en que se movía el cristianismo primitivo estaba imbuido de esoterismo. Por lo que concierne al mundo helenístico, baste recordar las religiones mistéricas [3], las doctrinas secretas del gnosticismo, la enseñanza esotérica de las escuelas filosóficas [4], el mundo de la magia [5]. No ha habido problemas en reconocer la existencia de esta realidad en el mundo helenístico. En cambio, durante mucho tiempo no se ha llegado a pensar que también en Palestina existía una disciplina del arcano en la época del Nuevo Testamento. Gracias a los textos esenios recientemente descubiertos, ya no cabe la más mínima duda. Antes ya sabíamos por Josefo que a los novicios de los esenios no se les admitía a las abluciones sagradas hasta después de un año de severa probación; la admisión definitiva en la orden tenía lugar después de dos años [6].

[1] Gottfr. Kittel, *Die Wirkungen des christlichen Abendmahls nach dem Neuen Testament:* ThStKr 96/97 (1925) 224.

[2] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga [14]1956 [= [10]1941] 360.

[3] P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive I. La discipline de l'arcane. Les origines de la pénitence. La hiérarchie primitive. L'agape* (París [7]1926) 10-15.

[4] Mencionadas, por ejemplo, por Clemente de Alejandría, Strom. V 10, 65,1 - 66,5 (O. Stählin, *Clemens Alexandrinus II. Stromata Buch I-VI* [GCS 15; Leipzig 1906] 369,24 - 370,25).

[5] Cf. G. Bornkamm, *mysterion, myeo:* ThW IV (1942) 810-820, con

abundante bibliografía.

[6] Josefo, Bell. 2,137s. Según 1QS VI, 12-23, el tiempo de probación dura sólo dos años.

Al ser admitido, el candidato tenía que comprometerse, bajo grave juramento, a no revelar a ningún extraño las enseñanzas secretas de la orden, a mantener en secreto los nombres de los ángeles —nombres probablemente mágicos— y a preservar los documentos secretos de la orden [7]. Según las indicaciones de Josefo, estos documentos contenían secretos de medicina y alquimia [8], y probablemente también los ya mencionados nombres de ángeles [9]. El *Documento de Damasco* añade que no se debe revelar a nadie, antes de la admisión, ninguna cláusula de la «regla de la comunidad» [10]; el *Manual de disciplina* prescribe «mantener ocultos los consejos de la Torá en medio de los hombres de la corrupción» [11]. También se celebraban en riguroso secreto las comidas. Sólo después de la admisión en la orden se podía participar en ellas [12]. Estaba prohibido el paso al comedor a toda persona «de creencias diferentes» [13]. Durante las comidas reinaba un silencio tan profundo que los que estaban fuera de la casa tenían la impresión de un tremendo misterio [14]. Aquí tenemos un caso de disciplina del arcano en el sentido más estricto.

Sin embargo, no es necesario fijarse únicamente en sectas para encontrar esoterismos en la Palestina del Nuevo Testamento. La literatura religiosa de la época, aunque no incluye una disciplina del arcano propiamente dicha, contiene manifestaciones de este tipo. Hay que mencionar aquí concretamente la apocalíptica que, ya desde Daniel, usa un lenguaje imaginativo, motivado en muchos casos por razones políticas. El género apocalíptico se revela en conjunto como «literatura secreta» [15], con el fin de explicar su ca-

[7] Josefo, Bell. 2,141s.

[8] Bell. 2,136.

[9] Bell. 2,142. Cuando habla de «oráculos proféticos» que se encuentran en los «libros sagrados» (2,159), no se sabe exactamente si hay que pensar en los oráculos proféticos del AT o en las declaraciones de algunos miembros de la orden dotados del don de profecía.

[10] CD XV, 10s. (L. Rost, *Die Damaskusschrift* [Berlín 1933] 27; C. Rabin, *The Zadokite Documents* [Oxford ²1958] 73).

[11] 1QS IX, 17 (M. Burrows-J. C. Trever-W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery II 2. Plates and Transcription of the Manual of Discipline* [New Haven 1951] tabla IX,17); cf. V,15s; VIII,11s.

[12] Josefo, Bell. 2,138s.

[13] Bell. 2,129. Los *xenoi,* que según 2,132 toman parte en las comidas, son sin duda miembros de la orden venidos de otro lugar.

[14] Bell. 2,133.

Ben. 2,199.

[15] H. Gunkel, *Das vierte Buch Esra,* en E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* II (Tubinga 1900) 394, n. k.

rácter apócrifo (efectivamente se llega a afirmar que los apocalipsis proceden de tiempos remotos). Ya Daniel había recibido esta orden: «Oculta las palabras y sella el libro hasta el tiempo final» (12,4, cf. 9; 8,26). La *Asunción de Moisés* debía ser guardada, junto con otros libros, en ánforas de barro hasta el día de la conversión de Jerusalén (1,16-18; 10,11-13). El *Pseudo-Esdras* escribió 94 libros, pero sólo pudo publicar 24 (los libros del canon veterotestamentario); los otros 70 (los apocalipsis) los habría reservado para darlos a conocer sólo a los sabios del pueblo [16]. Orígenes [17] y el Talmud [18] dan testimonio de la existencia de escritos y tradiciones secretas en la apocalíptica judía [19].

En el judaísmo tardío, lo esotérico no queda limitado a las tradiciones apocalípticas, sino que abarca un campo más amplio [20]. En otro estudio [21] he intentado demostrar que no se puede comprender la enorme influencia que tenían los doctores de la ley en la época de Jesús si no se reconoce que el prestigio de que gozaban ante el pueblo tenía su fundamento, en definitiva, en que eran los poseedores de una ciencia secreta, la tradición esotérica [22].

[16] 4 Esd 14,44-46; cf. 12,36-38; 14,26. En 4 Esd se dice que ya Moisés había recibido la orden de publicar sólo una parte de las palabras de Dios (la Ley) y de mantener secreta la otra parte (las tradiciones apocalípticas).

[17] Orígenes, *Commentariorum series 28*, dice a propósito de Mt 23,37-39: *ex libris secretioribus qui apud Iudaeos feruntur* (E. Klostermann, *Origenes Werke XI. Origenes Matthäuserklärung* II [GCS 38; Leipzig 1933] 50,6s); *fertur... in scripturis non manifestis* (50,23s), entre ellas *secretum Esaiae* (50,28); *multa secretorum* (51,9); *secreta quae feruntur in nomine sanctorum* (51,12). En este contexto hay que poner también la indicación de Orígenes, *op. cit.*, 55, a propósito de Mt 24,36 y 2 Tes 2,1s: *Forte quoniam apud Iudaeos erant quidam sive per scripturas profitentes de temporibus consummationis se scire sive de secretis, ideo haec* (2 Tes 2,1s) *scribit* (Pablo) *docens discipulos suos, ut nemini credant talia profitenti* (124, 17-20).

[18] Por ejemplo, B. M. bab. 92a, etc.

[19] W. Bousset, *Der Antichrist* (Gotinga 1895), ha demostrado que las representaciones apocalípticas del judaísmo tardío nos son conocidas, en gran parte, sólo por fuentes cristianas tardías o muy tardías, mientras que las informaciones más antiguas son fragmentarias. «¿Cómo se explica esto? Yo pienso que la explicación radica en el hecho de que, en muchos casos, las revelaciones escatológicas se han transmitido no por escrito sino oralmente, como doctrina secreta que hay que tratar con temor y temblor» (p. 118).

[20] Esta situación ha sido totalmente ignorada; así lo muestra, por ejemplo, G. Anrichs, *Arkandisziplin:* RGG I (^{2}1927) col. 530-533, quien ignora esa situación y los textos citados de la literatura herética palestinense y de la apocalíptica.

[21] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, [illegible]

[21] J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 253-258.

[22] Cf. la invectiva de Jesús contra los doctores de la ley en Lc 11,52: *erate ten kleîda tês gnoseos.*

Hasta el siglo II d. C. toda la tradición oral se consideraba como secreto divino [23] y se protegía contra los paganos [24] por medio de una prohibición de ponerla por escrito. La tradición esotérica de los rabinos abarcaba, según *Ḥagh* II, 1; *Tos. Ḥagh* II, 1.7 (223s), cuatro grupos de enseñanzas secretas: 1. En la explicación de las leyes del AT sobre el incesto no podían estar presentes más de dos personas. 2. La historia de la creación no se podía contar más que ante un solo oyente [25]. 3. La visión de Ezequiel (Ez 1; 10), es decir, los secretos de la esencia divina, no se podía explicar más que con la cabeza velada [26], a media voz [27] y sólo ante un oyente, que tenía que ser persona instruida y de juicio maduro [28]. 4. Estaba absolutamente prohibido exponer la topografía cósmica, es decir, la descripción del mundo celeste e infraterrestre, e igualmente la eternidad antes y después del mundo [29]. Orígenes acota el material esotérico de una manera parecida cuando dice que los judíos reservaban para lectores verdaderamente maduros la historia de la creación en el Génesis, la teofanía con que empieza el libro de Ezequiel y la descripción del nuevo templo con que se termina la profecía, y además el Cantar de los Cantares [30]. Sin embargo, el material esotérico no se limitaba a los temas enumerados, cuya conservación en secreto se debía, en parte, al miedo a influjos gnósticos. Concretamente, se preservaba de toda profanación el inefable nombre de Dios por medio de una ley que prohibía a los doctores pronunciarlo más de una vez por semana ante sus alumnos [31]; las «razones de la Torá», es decir, los motivos que habían inducido a Dios

[23] Pes. R. 5 (14b).

[24] H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš* (Munich [5]1921) 9-16.

[25] Se cuenta que Alejandro Magno preguntó a los ancianos del sur de Palestina qué había sido creado primero, la luz o las tinieblas. Los ancianos no le contestaron, porque «eso no se debe explicar» (Tam. bab. 32a).

[26] Jeremias, *op. cit.*, 253.

[27] Hag. bab. 14a; Gn. R. 3,4 a propósito de Gn 1,3: las doctrinas secretas se transmiten en voz baja.

[28] A propósito de la mística del trono, cf. Billerbeck I, 974-978; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Francfort 1957) 43-86. Según Hag. jer. II 77a, 13ss, la segunda y tercera prohibición se remontan a R. ʿAqiba († 135 d. C.); cf. P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph. Sage et héros du Judaisme:* RB 54 (1947) 70.

[29] A propósito de la conexión entre apocalíptica, teosofía y cosmografía, cf. Scholem, *op. cit.*, 46s.

[30] Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares,* Prólogo (W. A. Baehrens, *Origenes Werke* VIII [GCS 33; Leipzig 1925] 62, 22-30).

[31] Qid. bab. 71a.

a formular determinaciones concretas de la ley, no se podían presentar al pueblo[32]; más aún, algunas perícopas del AT no se podían leer en el culto divino de la sinagoga; otras se podían leer sólo en hebreo, sin traducirlas al arameo hablado[33]; algunas prescripciones menos rigurosas sobre la purificación, el trabajo en días de fiesta entre semana o la santificación del sábado no se podían enseñar en público por razones pedagógicas[34]; las tesis doctrinales que no habían sido plenamente aceptadas no podían transmitirse más que en voz baja[35]. Finalmente, las reglas de prudencia en el trato con los gentiles eran aún más estrictas. Josefo menciona, por ejemplo, que estaba prohibido hablar del culto divino que se practicaba en el *sancta sanctorum*[36]. Esta visión de conjunto demuestra que las razones para guardar secreto eran de índole muy diversa. Pero lo fundamental era la intención de preservar lo sagrado de toda profanación.

También en la diáspora encontramos una situación análoga. Filón en *De Cherub* 42, al comenzar su interpretación de Gen 4,12 (sobre *aretôn kyesis kai odin* [concepción y nacimiento de las virtudes]), exige a los supersticiosos que se tapen los oídos: *teletas gar anadidaskomen theias tous teletôn axious tôn hierotaton mystas:* «porque no enseñamos los misterios divinos más que a los iniciados dignos de tan sublime sabiduría» (42 [I 180,15f.]). Un poco más adelante pide a los iniciados: *taûta, ô mystai kekatharmenoi ta ôta, hos hiera ontos mysteria psuchaîs taîs heautôn paradechesthe kai medeni tôn amyeton eklalesete:* «Vosotros, los iniciados, cuyos oídos están purificados, recibid estas cosas en vuestras almas como misterios verdaderamente sagrados y no habléis de ello con ninguno de los no iniciados» (48 [I 181,19-21]). Pero en el caso de que se encuentren con un *tetelesmenon* (iniciado en los secretos), deben rogarle *me tina ara kainoteran eidos teleten epikryptetai, mechris an auten safôs anadidachthête. kai gar ego para Moyseî tô theofileî myetheis ta megala mysteria homos aûthis Hieremian ton profeten idon kai gnous, hoti ou monon mystes estin alla kai hierofantes hikanos, ouk oknesa foitêsai pros auton* («si conoce alguna nueva doctrina [secreta], os la explique hasta que la entendáis perfectamente. Porque yo mismo, iniciado por Moisés, el amigo de Dios,

[32] San. bab. 21b; etc.
[33] Meg IV 10; Tos. Meg IV 31ss (228,5); cf. Jeremias, *op. cit.*, 255.
[34] Jeremias, *op. cit.*, 256.

Jeremias, *op. cit.*, [illegible].
[35] Beṣ. jer. I 61a, 1.
[36] Josefo, C. Ap., 82.

en los grandes misterios, cuando conocí al profeta Jeremías y supe que no sólo era un iniciado, sino un mistagogo de categoría, no tuve ningún reparo en hacerme discípulo suyo» (48s [I 182,1-5]).

El papel que desempeña el esoterismo en la enseñanza de Jesús y en el cristianismo primitivo está en plena conformidad con lo que acabo de exponer. Voy a resumir lo más importante [37]:

Según los sinópticos, el material esotérico en la predicación de Jesús comprende:

1. *La condición mesiánica de Jesús.* Después de la declaración de Pedro, Jesús revela a sus discípulos que él es el Mesías, pero les manda expresamente que no se lo digan a nadie (Mc 8,30; 9,9 par.). Sólo una vez, ante el Sanedrín, manifestó Jesús públicamente su carácter mesiánico (Mc 14,62 par.). La palabra clave de este aspecto de la enseñanza esotérica de Jesús es su autodesignación como *hyios toû anthropou* («Hijo del hombre»). Desde la declaración de Cesarea de Filipo, Marcos emplea esta denominación en sentido apocalíptico-mesiánico y, salvo en una ocasión [38], siempre esotéricamente hasta la revelación ante el Sanedrín (Mc 14,62 par.).

2. *El anuncio de la pasión* (Mc 8,31s par.; 9,31s par.; 10, 32-34 par. y *passim).* En el Evangelio de Marcos empieza después de la declaración de Pedro y queda circunscrito al núcleo de los discípulos.

3. *Las profecías escatológicas.* Según Mc 13,3, Jesús comunicó solamente a los cuatro discípulos más íntimos los signos que precederán al fin del mundo.

4. Jesús presentó *algunas enseñanzas particulares* en un lenguaje enigmático. Por ejemplo, la frase acerca de los eunucos (Mt 19,12: «el que sea capaz de entender, que lo entienda»: *ho dynamenos choreîn choreito)* y la sentencia sobre la destrucción y reconstrucción del templo (Mc 14,58 par.). Cuando Jesús dice

[37] Expresiones características del lenguaje esotérico son, entre otras: *arretos; gala* (= enseñanza elemental) - *brôma; gala - sterea trophe; hoi exo* (Mc 4,11); *ouk exon lalêsai; epilyein; epitimân* (imponer silencio absoluto); *katalyptein; kat' idian; kryptos; mysterion* (Ap 17,5.7); *noûs (hôde ho noûs ho echon sophian, ho echon noûn); oûs (ho echon ôta [akouein] akoueto; oûs - dôma); paralambanein* (llevar aparte); *parresia; pneumatikos - sarkinos - psychikos; skotia - phôs; sophia (hôde he sophia estin); teleios - nepios; teleiotes; phaneros* (Mc 3,12); *phaneroo* (Mc 4,22); *choreîn (ho dynamenos choreîn choreito).* Cf. p. 140, n. 40.

chorein chorelto). Cf. p. 146, n. 46.

[38] Mc 8,34, donde las palabras *ton ochlon syn* difícilmente pertenecen a la tradición original; cf. par. Mt 16,24.

que Juan Bautista es Elías (Mt 11,14) y añade «el que tenga oídos, que oiga» *(ho echon ôta akoueto)* (v. 15), no se puede negar que en esta frase se oculta un sentido más profundo: si el Bautista es Elías, él es el Mesías en persona.

5. Finalmente, encontramos *afirmaciones genéricas* —sin datos concretos— de una doctrina secreta de Jesús, que un día habrá de ser proclamada públicamente: Mt 10,27 par.; Mc 4,22s; también Mt 10,26bc parece ser que tuvo originariamente este sentido [39]. Igualmente se podría comparar Mt 10,27 par. con la tradición rabínica que manda «decir al oído» las doctrinas secretas más sagradas [40]. Cierto que algunos de los pasajes y giros literarios hay que atribuirlos a los evangelistas; pero en conjunto, la tesis parece verdadera [41].

En el cuarto Evangelio hay que mencionar, ante todo, los discursos de despedida (13,31 - 17,26): Jesús se ha revelado al mundo (2,1 - 12,50); ahora, en diálogo confidencial, revela a sus discípulos el significado profundo de su misión y de su vuelta al Padre. Habrá que mencionar también Jn 3,1ss. K. Bornhäuser ha atinado al decir que Nicodemo acude a Jesús de noche no por miedo —el texto no dice nada de eso—, sino porque va a pedir al profeta, en una conversación privada, que le revele los secretos del reino de Dios (cf. 3,3) [42].

Vamos a pasar ahora al *cristianismo primitivo.* También aquí encontramos con frecuencia un lenguaje velado y la preocupación de preservar lo sagrado de toda profanación [43]. Pablo se llama a sí mismo [44] y a sus colaboradores «encargados de anunciar los secretos de Dios» (1 Cor 4,1). Por otra parte, en 1 Cor 2,6 - 3,2 habla en general de la *sophia* divina, un saber que sólo se puede comunicar a «hombres hechos» *(teleioi),* es decir, a «hombres de espíritu»

[39] Se puede indicar también Mt 7,6 con la recomendación de no dar lo sagrado a los perros ni las perlas a los cerdos.

[40] K. Bornhäuser, *Die Bergpredigt* (Gütersloh 1923) 7; cf. p. 137, n. 27.

[41] T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (Cambridge ²1948 [= 1935] 320-323 [Apéndice I]) ha recogido el vocabulario de la predicación esotérica de Jesús.

[42] K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh 1928) 26.

[43] Naturalmente no se trata de una elaborada disciplina del arcano, como pasa en las religiones mistéricas.

[44] [illegible]

[4] A propósito de Pablo como «mistagogo» puede consultarse la obra, ciertamente unilateral, de H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934) 215-229.

(pneumatikoi) (2,13); esta *sophia* es «un saber divino y secreto» *(Theoû sophia en mysterio)* (2,7). Pablo no ha podido alimentar a los corintios más que con leche (doctrina elemental 3,2), no con una comida sólida como la *sophia* propia de los *teleioi* (3,2; 2,6). Por *sophia* entiende aquí «lo profundo de Dios» (2,10). El hecho de que Pablo se lo haya ocultado a los corintios, a pesar de que ya llevaban muchos años de cristianos, demuestra que nunca habría hablado de estos misterios a no cristianos. En particular sabemos que una serie de temas doctrinales se trataban —siempre o en ocasiones— como tradición esotérica; concretamente:

1. *Ciertas doctrinas escatológicas* debían conservarse en secreto, en parte por razones políticas. El Apocalipsis presenta una gran cantidad de ejemplos; su lenguaje figurado es, en gran parte, lenguaje secreto [45]. El ejemplo más claro es el número de la fiera (Apoc 13,18), que adquiere mayor realce por la doble frase: *hôde he sophia estin* («¡aquí del talento!») y *ho echon noûn* («el que sea inteligente»). Sólo el iniciado puede descifrar ese número: la idea de que la bestia satánica se refiera a un hombre —el número es, en efecto, una cifra humana— aparece intencionadamente velada. Cuando el lector se encuentra en 13,9 con la fórmula esotérica *ei tis echei oûs akousato* («quien tenga oídos, que oiga»), tiene que darse cuenta de que la precedente descripción de la bestia y la mención subsiguiente de las persecuciones están dadas intencionadamente en clave. Una fórmula esotérica parecida se encuentra en 17,9 *(hôde ho noûs ho echon sophian* = «¡aquí de la inteligencia!, hay que tener talento»), en la sección que describe a «la gran prostituta», Babilonia. La fórmula aparece inmediatamente antes de la interpretación en clave del número siete: las siete colinas y los siete reyes. La mujer (= Babilonia) y la bestia, sobre la que va montada, son un «enigma» (17,5.7) y otra vez se advierte al lector que caiga en la cuenta del lenguaje cifrado. Los mismos términos enigmáticos con que se habla de Roma se encuentran en 11,8 referidos a Jerusalén. En realidad, todo el argumento del Apocalipsis es un *mysterion* (Ap 10,7). Pero también fuera del Apocalipsis se pueden encontrar fórmulas análogas: en 1 Pe 5,13 Babilonia es cifra de Roma. Igualmente habría que leer en este sentido la enigmática frase *ho anagignoskon noeito* («entiéndelo, lector») (Mc 13,14 par., Mt 24,15): se remite al lector a aconte-

[45] C. Clemen, *Die Stellung der Offenbarung Johannis im ältesten Christentum:* ZNW 26 (1927) 173-186.

cimientos contemporáneos en los que empieza a cumplirse la profecía del anticristo como «el execrable devastador»; pero estos acontecimientos no pueden describirse con más detalles por razones políticas.

2. También forman parte del material esotérico los más profundos misterios de la *cristología.* El testimonio más elocuente es Heb 5,11-6,8. Este pasaje hace una distinción entre la iniciación cristiana y la instrucción de los ya maduros en la fe *(teleiotes:* 6,1). El estadio de iniciación consta de tres etapas: a) arrepentimiento de las obras muertas, b) fe en Dios, c) instrucción sobre el bautismo, la imposición de manos y la escatología (Heb 6,1s). Las explicaciones cristológicas de Heb 7,1 - 10,18 se refieren al estadio de madurez. Hay, además, secretos de la cristología que uno no puede atreverse ni siquiera a tocarlos: ningún evangelio, fuera del Evangelio herético de Pedro, describe el acontecimiento de la resurrección de Jesús. Probablemente se encuentre aquí la solución del enigma que plantea la conclusión abrupta del Evangelio de Marcos (16,8): las apariciones del resucitado constituyen, ciertamente, una parte esencial de la doctrina de la fe, pero, en la sensibilidad de Marcos, forman parte del material que no es lícito poner en manos de lectores paganos. De manera semejante hay que interpretar el relato de las tentaciones de Jesús en Marcos (Mc 1,12s). El lenguaje de Marcos es simbólico e intencionadamente cifrado. La victoria de Jesús sobre Satanás es un acontecimiento «que sólo se puede presentar a los creyentes en un clima de temor sagrado, pero no se debe describir detalladamente en un libro que puede caer también en manos profanas» [46].

3. Indudablemente pertenecen al material que ha de protegerse contra la profanación los misterios de *la esencia divina.* 2 Cor 12,1-10 constituye un ejemplo especialmente significativo. Sólo por necesidad y mediante perífrasis (cf. 2 Cor 12,2 *anthropon en Christo,* «un cristiano»; 12,3 *ton toioûton anthropon,* «ese hombre»; 12,5 *hyper toû toioutou,* «de uno como ése») nos cuenta Pablo, después de catorce años de silencio (12,2), que fue arrebatado hasta el tercer cielo. Lo que oyó no se puede expresar; sólo puede decir que fueron «palabras arcanas, que un hombre no es capaz

[46] E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I (Stuttgart-Berlín 1921) 95. El comienzo del himno cristológico en 1 Tim 3,16 con el enig-

mático *nos* encierra probablemente la intención de ocultar alguna cosa, sobre todo tratándose como se trata del «gran *mysterion*» (una observación de H. Duensing).

de repetir» (12,4), ni siquiera a sus más íntimos, ¡cuánto menos ante extraños!

b) *Protección de las palabras de la cena contra la profanación*

Desde muy antiguo se deja sentir un afán por proteger también las fórmulas de la cena contra la profanación y las falsas interpretaciones.

1. Algunos investigadores pretenden haber encontrado los primeros atisbos de un lenguaje secreto en la más antigua tradición, que constituye la base de todos nuestros relatos de la cena [47]: «Las palabras esenciales: 'Esto es mi cuerpo' resultan francamente ininteligibles para un lector no iniciado». Esta es la opinión de M. Goguel [48], que sigue a A. Loisy [49].

2. Si la complicada estructura de la fórmula del vino en la tradición paulino-lucana se debe a un afán por evitar falsas interpretaciones de la cena o a un intento de excluir aun la posibilidad de esas interpretaciones (beber sangre, etc.) (cf. p. 186), entonces se podría ver aquí con toda claridad el deseo de proteger la fórmula sagrada.

3. Muy pronto, probablemente ya en la época paulina (cf. páginas 114s), se separan eucaristía y comida. ¿Por qué exactamente? Desde luego, era inevitable que ocasionalmente asistieran a la comida algunos huéspedes que no pertenecían a la comunidad [50]. Ponerles en la calle hubiera sido una falta contra todas las reglas de la hospitalidad en el mundo antiguo. Por otra parte, no se les podía dejar participar en la «mesa del Señor». Entonces se llegó a la solución de esperar hasta que se marcharan, terminada la comida, para celebrar después la fracción del pan y la bendición de la copa en el seno más íntimo de la comunidad. Así se ve cómo lo sagrado quedaba preservado de la profanación apartándolo de lo profano.

[47] Cf. p. 180.

[48] M. Goguel, *La relation du dernier repas de Jésus dans I Cor. 11, et la tradition historique chez l'apôtre Paul. Observations sur deux théories récentes:* RHPhR 10 (1930) 64.

[49] A. Loisy, *Les origines de la cène eucharistique,* en *Congrès d'histoire du Christianisme* (Homenaje a A. Loisy I; París 1928) 78s.

[50] J.-P. Audet (cf. p. 145, n. 61) 415. Cf. 1 Cor 14,23.25, donde, aunque

J.-P. Audet (cf. p. 145, n. 61) 415. Cf. 1 Cor 14,23-25, donde, aunque no se menciona expresamente la comida, se presupone que los no cristianos tenían acceso a las reuniones litúrgicas de la comunidad primitiva.

4. Lucas manifiesta ese mismo afán en los Hechos de los Apóstoles. En el evangelio, como sigue a su fuente, no tiene reparo en citar las fórmulas de la cena; pero en los Hechos de los Apóstoles, donde habla por cuenta propia, presenta la cena del Señor [51] únicamente a base de alusiones y términos ambiguos: *he klasis toû artou* («la fracción del pan») (Hch 2,42) [52], *klân arton* («partir el pan») (Hch 2,46; 20,7.11) [53]; y quizá también *trophe* («alimento») [54] y *geuesthai* («gustar») [55]. Casi se puede decir que su intención era: El no cristiano no debe entender de qué se trata.

5. Un detalle que encontramos en la carta a los Hebreos va en la misma dirección: la cena no aparece enumerada entre los conocimientos de iniciación en Heb 6,1s. Esta extraña circunstancia se explica probablemente por el hecho de que la doctrina sobre la cena estaba reservada a los *teleioi* («maduros») [56].

6. La *Didaché* proporciona un material especialmente abundante. Ya su misma estructura es instructiva. A la primera parte, considerada con razón como un catecumenado (1-6), sigue la instrucción sobre el bautismo (7); sólo después se trata de la penitencia y de la oración (incluido el Padrenuestro), de la celebración de la cena, de la organización eclesial y de la disciplina de la Iglesia

[51] Es posible que Lucas haya pensado que las comidas comunitarias en la comunidad primitiva eran verdaderas celebraciones de la cena; si lo eran en realidad, es otra cuestión (cf. pp. 68s).

[52] A propósito de *he klasis tou artou* como designación de la eucaristía, diferenciándola del ágape, cf. p. 128; cf. además Lc 24,35 y, a este propósito, p. 128, n. 66.

[53] Por su parte, Hch 27,35 *labon arton eucharistesen tô theô enopion panton kai klasas erxato esthiein* describe probablemente un almuerzo normal (difícilmente puede significar el rito eucarístico). De todas maneras, no es probable que Pablo comiera solo (así lo piensa, por ejemplo, K. Völker, *Mysterium und Agape* [Gotha 1927] 28s, etc.). La palabra *klasas* indica que también otros tomaron parte, pues la fracción del pan se realiza para distribuir a los comensales parte de ese pan sobre el que se ha pronunciado la bendición. Esto mismo indica la adición que se encuentra en *sa* sy^{harcl} *614. 1611. 2147. 2401. 2422: erxato esthiein + epididous kai hemîn.* Como participantes en el almuerzo hay que pensar en el autor del relato (se usa la primera persona del plural) y Aristarco. El ejemplo del prisionero cristiano y de sus compañeros da ánimo a los restantes pasajeros para comer también ellos (Hch 27,36).

[54] Hch 2,46. Cf. Justino, Apol. I 66,1.2.

[55] Hch 20,11. Cf. 1 Pe 2,3; Heb 6,4.

[56] Cf. M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr* (La Roche-

Cf. M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin Martyr* (La Roche-sur-Yon 1910) 217; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie. Sacrement et sacrifice* (Gembloux-París 1931) 222.

(8-15). Por tanto, el Padrenuestro y la cena del Señor pertenecen claramente a los elementos reservados a los bautizados [57]. En cuanto a los cc. 9-10, ya hemos visto antes [58] que Did 9,1-10,5 contiene probablemente las oraciones inicial y conclusiva del ágape; y 10,6 parece una liturgia de entrada para la eucaristía subsiguiente [59]. Pero esta eucaristía no se describe, así que no sabemos nada de las oraciones y fórmulas que se recitaban en ella; más aún, el texto queda bruscamente interrumpido por el *maranatha,* amén (10,6) de la liturgia de entrada [60]. Asimismo la sección que trata de la celebración dominical de la cena (14) se limita a recalcar la obligación de reconciliarse previamente. Lo único que encontramos es que la celebración de la cena la llamaban *thysia* («sacrificio») (14,1.2, cf. 3). ¿Qué es lo que seguía a la liturgia de entrada (10,6)? ¿Cómo se desarrollaba el «sacrificio»? ¿Se recitaban las fórmulas de la institución? ¿Se pronunciaban palabras de distribución de la ofrenda? ¡No se dice nada!

7. Did 9,5 afirma por primera vez que los no bautizados quedaban expresamente excluidos aun de la comida normal. Esta prescripción se fundamenta con las severas palabras de Mt 7,6: *kai gar peri toutou eireken ho kyrios: me dôte to hagion toîs kysi* («también a este propósito dijo el Señor: no déis lo sagrado a los perros»). J. P. Audet ha demostrado que 9,5 tiene todas las trazas de ser una nota adicional del autor de la *Didaché* [61]. Las circunstancias, por tanto, cambiaron rápidamente en este corto espacio de tiempo y se impuso la tendencia de excluir a los no bautizados

[57] T. W. Manson, *The Lord's Prayer:* «Bulletin of the John Rylands Library» 38 (1955/56) 99-113, sobre este punto 102.

[58] Cf. p. 126.

[59] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 236s, quiso conseguir un desarrollo uniforme de la celebración transponiendo sin más 10,6 antes de 9,5; pero el texto no da ningún fundamento para tal transposición. La tesis fundamental de Lietzmann es que la Didaché refleja una forma primitiva de la celebración de la cena en Jerusalén que, a diferencia de la forma paulina, ignora la memoria de la muerte del Señor. Los lectores de esta obra, por lo demás excelente, no siempre se han dado cuenta de que la tesis de Lietzmann se funda en esta transposición arbitraria y es, por tanto, falsa.

[60] K. G. Goetz, *Der Ursprung des kirchlichen Abendmahls blosse Mahlgemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern oder eine besondere Handlung und Worte von Jesus?* (Basilea 1929) 8, piensa que las palabras de la institución de la eucaristía se han suprimido en las oraciones de Did. 9-10 «por miedo

de la eucaristía se han suprimido en las [illegible]
a la profanación».

[61] J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (París 1958) 414.

de celebración de la cena, que constituía el núcleo de la vida comunitaria [62].

8. Plinio, en su carta a Trajano (112/113 d. C.), cuenta que los cristianos interrogados por él habían declarado que el alimento que tomaban en las comidas comunitarias era totalmente normal [63]. Probablemente este pasaje hace referencia a la calumnia de que los cristianos celebraban los banquetes de Tiestes [64]. Esta calumnia nació como consecuencia del carácter esotérico de las celebraciones de la cena [65].

9. El texto corto de Lucas tiene este mismo carácter (cf. página 171). Este texto no hace más que insinuar veladamente la fórmula sacra citando sus palabras iniciales.

10. Justino Mártir en su *Apología* I 66,1 (150/55) confirma la idea de que la participación en la cena estaba reservada sólo a los bautizados. Si Justino habla abiertamente sobre el significado de la cena y aun transmite las fórmulas explicativas [66], su intención evidente es refutar los rumores maliciosos ocasionados por el carácter esotérico de la celebración. De todos modos, Justino cita la fórmula sobre la copa en la forma abreviada: «Esto es mi sangre» [67].

11. La inscripción de Abercio (de finales del s. II) tiene una formulación totalmente simbólica y enigmática [68]. Refiriéndose a

[62] Se excluía igualmente a los herejes: cf. 2 Pe 2,13 y Jds 12.

[63] Ep. X 96,7 (M. Schuster, *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus* [Leipzig 1952] 356, 17-19).

[64] Posiblemente 1 Pe 2,12; 4,12-19 haga alusión a calumnias de este tipo.

[65] F. Blanke me ha indicado amablemente que, según la carta de Plinio, también el bautismo les resultaba probablemente sospechoso a los paganos (carta del 2-2-1941).

[66] Apol. I 66,3.

[67] *Ibíd.*

[68] La fecha de la inscripción de Abercio puede deducirse de que aparece ya en una inscripción cristiana de un cierto Alejandro de Hierápolis que data del año 216 (G. de Sanctis, *Die Grabschrift des Aberkios:* ZkTh 21 [1897] 673-695; F. J. Dölger, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband [Ichthys* II; Münster 1922] 460s; H. Strathmann, en H. Strathmann-Th. Klauser, *Aberkios:* RAC I; 1950 col. 12). El carácter cristiano de la inscripción de Abercio me parece —y es opinión común entre los investigadores— fuera de toda duda (cf. Th Zahn, *Avercius von Hieropolis,* en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* II [1897] 315-317; *Avercius Marcellus von Hieropolis,* en *Paralipomena* [Er-

II [1897] 919-917; *Avercius Marcellus von Hieropolis*, in *Paralipomena* [Erlangen-Leipzig 1893] 57-99; Dölger, *op. cit.*, 454-507; Strathmann, *op. cit.*, 13.16).

la cena dice: «13. Y en todas partes (la fe) me sirvió como alimento un pez[69] de manantial, 14. sobre manera grande y limpio, pescado por una doncella pura[70], 15. que lo ofrecía invariablemente a sus amigos. 16. Ella tenía un vino de gran calidad, que servía juntamente con el pan»[71].

12. Finalmente Hipólito de Roma, en su obra *Tradición Apostólica* (hacia el 215), que refleja la más primitiva organización eclesiástica, concluye la sección sobre el bautismo y la cena con estas palabras: «Los no creyentes no tienen por qué saber estas cosas»[72].

De todos estos testimonios se deduce que ya a finales del siglo I se fue imponiendo cada vez más, en diversos lugares y según las circunstancias concretas, el afán de proteger contra la profanación el carácter sagrado de la cena y las fórmulas de la eucaristía. Con todo, los relatos de la cena en los tres sinópticos y la *Apología* de Justino (cf. *supra*, p. 146, apartado 10) nos hacen pensar que sería falso sacar la conclusión de que la celebración de la cena era una práctica arcana, al estilo de las religiones mistéricas o de las costumbres esenias. El proceso evolutivo comienza con las primeras indicaciones de un lenguaje cifrado, pasa por Hechos de los Apóstoles (alusiones a la cena), continúa en la carta a los Hebreos (la doctrina de la cena se reserva a los *teleioi)* y en la *Didaché* (silencio sobre la acción eucarística), sigue en el texto breve de Lucas (circunscripción a las primeras palabras de la fórmula), de aquí pasa a las expresiones simbólicas de la cena en la inscripción de Abercio y llega, finalmente, a la actitud reservada de Hipólito con respecto a los ritos del bautismo y de la eucaristía. Paralela a este desarrollo de la tradición de las fórmulas eucarísticas, se produce una transformación semejante de la praxis litúrgica. El cambio comienza separando la eucaristía de la comida normal, con el fin de excluir de la eucaristía a los no bautizados, y lleva muy pronto a reservar también la comida normal exclusivamente a los bautizados *(Didaché* 9,5; Plinio).

El Evangelio de Juan forma parte también de este proceso

[69] Cristo.

[70] María.

[71] J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* I (Bonn 1935) 21-25; Klauser, *op. cit.*, 13s.

[72] Hipólito, *Tradición eclesiástica* 16,30 (copto [cf. p. 125, n. 53] 46,

Hipólito, *Tradición eclesiástica* [illegible] páginas 24s; cf. etiópico 34, pp. 64s). Cf. J. Leipoldt, *Arkandisziplin,* en RGG I ([3]1957) 607.

evolutivo. Es verdad que incluye una homilía sobre las palabras de la cena (incomprensible, por cierto, para los no iniciados) (Jn 6,51c.53-58); pero pasa por alto, de manera altamente sorprendente, el relato de la institución: el texto sagrado tenía que quedar protegido [73].

Resumen. Hemos visto que el uso litúrgico de los textos de la cena influyó de diversas maneras en la transmisión y en la formulación de dichos textos. Consecuencia de este uso litúrgico es que las palabras de Jesús en la última cena se han transmitido exclusivamente en forma de textos litúrgicos. Desde luego que las observaciones que acabamos de hacer son importantes para conocer la historia de la cena del Señor en la época apostólica; pero lo más importante para nuestra trabajo es constatar que la investigación acerca del influjo de la liturgia en la transmisión de las palabras de la cena manifiesta la existencia de algunos elementos que no son de procedencia litúrgica, sino que constituyen un estrato prelitúrgico de la tradición. A este estrato pertenecen, por ejemplo, las oraciones antes y después de la comida junto con las palabras explicativas (porque ya el rito practicado en Corinto parece que no coincide con la secuencia primitiva: fracción del pan-comida-bendición de la copa) [74]; además, los rasgos típicamente pascuales (porque la comunidad primitiva celebraba la cena del Señor diariamente, después cada semana) [75]; finalmente, las dos declaraciones de renuncia (porque a partir de ellas nació el ayuno pascual en la comunidad primitiva) [76]. Estas constataciones fundamentan la esperanza de alcanzar también resultados positivos en el próximo capítulo. Una comparación de las diversas redacciones de las fórmulas eucarísticas nos va a permitir desmontar, con las debidas precauciones, el estrato secundario bajo el que se esconde la roca primitiva.

[73] R. Eisler, *Das letzte Abendmahl* I: ZNW 24 (1925) 185; H. N. Bate, *The «Shorter Text» of St. Luke XXII 15-20:* JThSt 28 (1926/27) 367s; H. Huber, *Das Herrnmahl im Neuen Testament* (Leipzig 1929) 92; W. Oehler, *Das Johannesevangelium eine Missionsschrift für die Welt* (Gütersloh 1936) 28s; W. L. Knox, *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* (Londres 1944) 66; G. D. Kilpatrick, *Luke XXII. 19b-20:* JThSt 47 (1946) 52s; J. Leipoldt, *Das Christentum,* en *Handbuch der Religionswissenschaft* I 4 (Berlín 1948) 52; A. M. Schneider, *Stimmen aus der Frühzeit der Kirche* (Colonia 1948) 23, n. 11; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953) 260, n. 1; 342, n. 3.

[74] Cf. pp. 129s.

[75] Cf. p. 64.
[76] Cf. pp. 132, 234.

CAPITULO IV

EL TEXTO MAS ANTIGUO DE LAS PALABRAS DE JESUS EN LA CENA

Las palabras de Jesús en la cena se nos han transmitido en cuatro versiones diferentes:

1. 1 Cor 11,23-25. El análisis literario demuestra que es el relato más antiguo. Pablo lo escribió probablemente a comienzos del año 54 [1].
2. Mc 14,22-25. La versión de Mt 26,26-29 repite el relato de Marcos con pequeñas variantes y algunas amplificaciones.
3. Lc 22,15-20.
4. Jn 6,51c. Ya hemos demostrado (pp. 114s) que este versículo recoge la versión joánica de la fórmula sobre el pan [2].

Antes de emprender el estudio comparativo de los cinco textos, tenemos que dar respuesta a una pregunta previa:

I. LUCAS: ¿TEXTO BREVE O LARGO?

El texto de Lucas se nos ha transmitido de dos formas, en una versión larga y otra breve [3]. Las dos versiones coinciden en el co-

[1] En mi artículo *Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie:* ZNW 27 (1928) 98-103 he intentado demostrar que la cronología de los años sabáticos aconseja poner la prisión de Pablo en el año 55. El entusiasmo de Pablo, durante el llamado tercer viaje misional, por la colecta en favor de la Iglesia de Jerusalén permite suponer que se veía con preocupación la llegada del año sabático 54/55, después de la amarga experiencia del último año sabático 47/48. Esta suposición se basa, ante todo, en 2 Cor 8,13-15 (cf. 9,12): el motivo de la colecta es la necesidad concreta que padece la comunidad de Jerusalén. Hay que notar además que, fuera de esta colecta, no se habla más que de «otra» (Hch 11,27-30), y que esta primera colecta se hizo para remediar la carestía que se había agravado por causa del año sabático 47/48. Según la nueva escuela cronológica, la prisión de Pablo tuvo lugar en Jerusalén el año 55. Cf. K. Lake, *The Chronology of Acts*, en F. J. F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity* I 5 (Londres 1933) 445-474; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1959) 64.

[2] El relato de Justino, Apol. I 66,3, no tiene en sí mismo [illegible]

[2] El relato de Justino, Apol. I 66,3, no tiene en sí mismo ningún valor; sobre este punto, cf. p. 150, n. 7.

[3] A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Die vier kanonischen

mienzo = Lc 22,15-18, pero luego se hacen divergentes: el texto largo comprende los vv. 19-20; el breve, sólo el v. 19a, donde el texto se interrumpe bruscamente después de las palabras *to sôma mou* («mi cuerpo»). El problema puede plantearse en estos términos: ¿son o no son originales los vv. 19b-20 *(to hyper hymôn didomenon, toûto poieîte eis ten emen anamnesin. 20 kai to poterion hosautos meta to deipnêsai, legon: toûto to poterion he kaine diatheke en tô haimati mou, to hyper hymôn ekchynnomenon)* («que se entrega por vosotros; haced lo mismo en memoria mía. 20 Después de cenar, hizo igual con la copa diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros»). Esta cuestión no es un problema particular y secundario de crítica textual. Todo el que haya seguido la historia de la investigación sobre la cena en los últimos ochenta años, sabe bien que la pregunta «Lucas: ¿texto largo o breve?» ha sido siempre crucial y que la variedad de respuestas ha desembocado invariablemente en interpretaciones de la cena esencialmente distintas.

Vamos a determinar ante todo el texto que sirve de fundamento a ambas versiones.

a) *Testimonios de los textos*

Contienen el texto largo:

1. todos los manuscritos griegos (el más antiguo es P^{75}, 175-225 después de Cristo), menos D;
2. todas las antiguas versiones [4], a excepción de la Vetus syriaca ($sy^{cur\ sin}$; cf. p. 154), y una parte de los representantes de la Itala [5];
3. todos los autores cristianos antiguos, empezando por Marción [6], Justino [7] y Taciano.

Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 2; Berlín 1905) 441-448, consigna las variantes más importantes del texto.

[4] sa bo (menos un manuscrito) vg $sy^{peš}$ (omite vv. 17s) arm georg et; confróntese P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20:* RB 48 (1939) 358.

[5] Tienen el texto largo los manuscritos de la Itala *(c) f q* r^1 (r^2) *aur δ* (texto interlinear latino del manuscrito griego de los evangelios Δ); a propósito de *c* r^2 y de *q aur δ,* cf. p. 154, n. 39.

[6] Según Tertuliano, *Adversus Marcionem* IV 40 (Ae. Kroymann, *Quinti*

Septimi Florentis Tertulliani Opera III [CSEL 47; Viena-Leipzig 1906] 560, 13s), consta que Marción leyó el v. 20 (con la omisión de *kaine)*.

[7] Justino, Apol. I 66,3, trae el mandato de reiteración también en las

No poseemos el texto original del *Diatéssaron* de Taciano. El intento de reconstruir en su totalidad el texto de Taciano —indispensable para la crítica textual del NT— ha sufrido continuas interrupciones, debidas a la muerte de E. Preuschen († 25.5.1920), A. Pott (†24.2.1926) y D. Plooij († 5.7.1935). Con todo, tenemos actualmente una idea más clara del texto, porque a los manuscritos que ya conocíamos hay que añadir otros recientemente descubiertos. Tenemos:

1. Tat^{ephr}: comentario de san Efrén († 373) al *Diatéssaron*, conservado en armenio y, además, 3/5 partes en siríaco [8].

2. Tat^{aphr}: citas del evangelio en las *Demonstrationes* (337-345) del teólogo sirio Afraates [9].

3. Tat^{arab}: traducción árabe del *Diatéssaron*, atribuida (erróneamente) por algunos manuscritos a ʿAbdulla Ibn aṭ-Ṭayyib († 1043); se apoya en un documento sirio, con una notable acomodación a la sy^{peš} [10].

4. Tat^{fuld}: armonización de los evangelios que ofrece, en lugar de los cuatro evangelios, el manuscrito Bonif 1 de la biblioteca comunal de Fulda, escrito entre 540-546 para el obispo Víctor de Capua, con el texto de la Vulgata [11].

5. Tat^{ned}: especialmente valioso; su mejor representante es el *Diatéssaron* de Lieja [12]. Este texto holandés se remonta a un *Diatés-*

palabras sobre el pan. Justino sigue a Lucas (no a 1 Cor 11,24s) porque: 1) menciona el mandato de reiteración solamente en las palabras sobre el pan; 2) se conforma al orden lucano: *kai to poterion homoios;* 3) coloca el posesivo *mou* después de *sôma/haîma;* 4) dice que su fuente son las «memorias (de los Apóstoles), que se llaman evangelios».

[8] L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant. Version arménienne* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 137 [texto] 145 [traducción]; Lovaina 1953-1954); íd., *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant*. Texto siríaco (Dublín 1963).

[9] Texto y traducción: J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* (Patrologia Syriaca I/1; París 1894).

[10] En alemán: E. Preuschen-A. Pott, *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt* (Heidelberg 1926). Nueva edición: A. S. Marmardji, *Diatessaron de Tatien. Texte arabe établi, traduit en français, collationé avec les anciennes versions syriaques, suivi d'un évangéliaire diatessarique syriaque* (Beirut 1935). Cf. P. E. Kahle, *The Cairo Geniza* (Oxford ^{2}1959) 283-304.

[11] Edición: E. Ranke, *Codex Fuldensis* (Marburgo-Leipzig 1868).

[12] Edición: D. Plooij-C. A. Phillips-A. J. Barnouw-A. H. A. Bakker, *The Liege Diatessaron* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde 31), fascículos 1-6 (Amsterdam 1929-1963). Los

schappen, Afd. Letterkunde 31), fascículos 1-6 (Amsterdam 1929-1963). Los seis fascículos que han aparecido hasta ahora traen el texto hasta Mt 23,7 (con un aparato crítico muy abundante, pero no siempre exacto). Para el

saron latino que presentaba fundamentalmente el texto de la Itala Vetus y, por consiguiente, estaba más cerca del original de Taciano que Tat^{fuld} con su texto de la Vulgata.

6. Tat^{ven} y Tat^{tos}: dos armonizaciones en italiano antiguo, que se apoyan en una fuente latina. La segunda, la toscana, es muy próxima a Tat^{fuld}; la primera, en cambio, la veneciana, parece que se remonta a un arquetipo más antiguo que la Vulgata [13].

7. Tat^{pers}: traducción de un texto siríaco; la traducción es del siglo XIII (después de 1223), pero tanto en el vocabulario como en su estructura, difiere notablemente del *Diatéssaron* original [14].

Ya que actualmente poseemos el relato del *Diatéssaron* sobre la cena, según las tradiciones siria, árabe, latina, holandesa medieval, italiana antigua y persa, podemos afirmar con seguridad que Taciano tomó Mateo/Marcos como base textual de su relato de la última cena. Con todo, va más allá de Mateo/Marcos:

1. en la expresión «la nueva alianza» (Tat$^{aphr\ 15,\ arab\ 16,\ fuld\ 17,\ ned\ 18,\ pers\ 19,\ ven\ 20,\ tos\ 21}$), donde lo característico de Taciano es que pone esta expresión en aposición a «mi sangre» [22], y 2. en el man-

resto tenemos que contentarnos con la antigua edición de J. Bergsma, *De levens van Jezus in het Middelnederlandsch* (Groningen 1895-1898). Esta edición reproduce el texto del *Diatéssaron* de Lieja (L) junto al texto flamenco de una armonía de los evangelios procedente de la biblioteca comunal de Stuttgart (Cod. Theol. et Phil. oct. 140. Bergsma: S), con aparato crítico de otros manuscritos.

[13] Texto: V. Todesco-A. Vaccari-M. Vattasso, *Il Diatessaron in volgare italiano. Testi inediti dei secoli XIII-XIV* (Ciudad del Vaticano 1938).

[14] Texto y traducción: G. Messina, *Diatessaron persiano* (Roma 1951).

[15] Afraates, Demonstr. 12,6 (Parisot 516,27 - 517,1): *hnw dmy dytqʾ ḥdt* «esto es mi sangre, la nueva alianza». La aposición es un rasgo típico de la tradición siria de la cena en época posterior.

[16] Marmardji, *op. cit.*, 430.431; Preuschen-Pott, *op. cit.*, 206 (también aquí aparece la aposición como en Tat^{aphr}, aunque en árabe va contra las reglas gramaticales).

[17] Ranke, *op. cit.*, 138,35: *sanguis meus noui testamenti* (con genitivo, en vez de la aposición; pero de ahí no puede deducirse nada sobre el texto original de Taciano, porque Tat^{fuld} ofrece el texto de la Vulgata).

[18] Bergsma, *op. cit.*, 224,5s (S): *dit es mijn bloet een niewe testament* (aparece otra vez la aposición).

[19] Messina, *op. cit.*, 311,27s: *Questo e il bicchiere del nuovo patto* («alianza» se traduce dos veces), *il mio sangue* (hay también aposición, pero cambiando el orden).

[20] Todesco, en Todesco-Vaccari-Vattasso, *op. cit.*, 136,8 (genitivo).

[21] Vattasso-Vaccari, en Todesco-Vaccari-Vattasso, *op. cit.*, 335,9s (ge-

Vattasso-Vaccari, en Todesco-Vaccari-Vattasso, *op. cit.*, 555,9s (genitivo).

[22] Tat$^{\text{aphr arab ned}}$, cf. p. 211, n. 21.

dato de reiteración (Tat^{aphr}[23], ^{arab}[24], ^{fuld}[25], ^{ned}[26], ^{pers}[27], ^{ven}[28], ^{tos}[29]). Este mandato se integra en una perspectiva escatológica —en este detalle coinciden todos los textos, menos Tat^{pers}[30]— y viene, por tanto, después de las palabras sobre la copa (¡sólo en Pablo!)[31], y falta después de la fórmula sobre el pan (¡en Lc/Pablo!). Además, en Afraates tiene esta forma extraña: «Así debéis hacer vosotros en memoria mía cada vez que os reunáis» (Tat^{ned}: «cada vez que hagáis esto»), una libre modificación de 1 Cor 11,25: *toûto poieîte hosakis ean pinete, eis ten emen anamnesin* («cada vez que bebáis, haced lo mismo en memoria mía»)[32]. De aquí concluyó Plooij que Taciano, en su relato de la cena, había combinado Mateo/Marcos con Pablo[33]. Pero esta conclusión es insostenible. 1. Es, por principio, totalmente inverosímil que una armonización de los evangelios haya pretendido armonizar con Pablo y no con un evangelio, concretamente el de Lucas[34].

2. No se pueden apurar demasiado las conclusiones con respecto a la adición de Afraates («cada vez que os reunáis») (cf. Tat^{ned}) porque, como ha comprobado F. C. Burkitt[35], esta frase aparece también en la liturgia nestoriana de Teodoro (siglo VI); en esta adición Afraates sigue probablemente la liturgia eucarística de su época[36], mientras Tat^{ned} representa una acomodación secundaria a 1 Cor 11,25.

3. Taciano no trae dos veces el mandato de reiteración (¡como

[23] Afraates, *Demonstr.* 12,6 (Parisot 517-2-4).

[24] Marmardji, *op. cit.*, 430.431; Preuschen-Pott, *op. cit.*, 206.

[25] Ranke, *op. cit.*, 139,3.

[26] Bergsma, *op. cit.*, 224,9 (S); 225,9s (L).

[27] Messina, *op. cit.*, 311-25.

[28] Todesco, en Todesco-Vaccari-Vattasso, *op. cit.*, 136,17.

[29] Vattasso-Vaccari, en Todesco-Vaccari-Vattasso, *op. cit.*, 335,13s.

[30] En Tat^{pers} el mandato de reiteración sigue a la palabra sobre el pan.

[31] En la cita que trae Afraates, Demonstr. 12,6, el mandato de reiteración sigue directamente a la palabra sobre la copa. Falta la perspectiva escatológica.

[32] D. Plooij, *A Further Study of the Liège Diatessaron* (Leiden 1925) 8.

[33] Plooij, *ibíd.* Lo mismo había afirmado anteriormente Th Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I. Tatian's Diatessaron* (Erlangen 1881) 204s; Zahn corrigió más tarde su opinión (cf. página 154, n. 38).

[34] H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* [I]: «Biblica» 32 (1951) 370.

[35] F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe* II (Cambridge 1904) 300.

F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe* II (Cambridge 1904) 306.

[36] Igualmente F. Hamm, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht* (Münster 1928) 7s.

Pablo!), sino sólo una vez (¡como Lucas!). El hecho de que no lo ponga (como Lucas) después de la fórmula sobre el pan, sino únicamente después de las palabras sobre el fruto de la vid —poniéndolo por consiguiente al final de todo—, se debe claramente a la idea de que el mandato se refiere a las dos acciones [37]. Taciano armoniza de este modo, evidentemente, Mateo/Marcos con el texto largo de Lucas (no con Pablo). Por tanto, Taciano está en favor del texto largo de Lucas [38].

La versión breve (Lc 22,15-19a) se encuentra en D *a d* ff^2 *i l* [39], también en *b e* (aunque aquí el orden de los versículos es: 15.16. 19a.17.18) [40]. Se discute si la vet-syr nació del texto breve [41] o del texto largo [42]. La cuestión puede resolverse con seguridad.

En Sy^{cur} se lee la secuencia en este orden: vv. 15.16.19 (sin *didomenon)*.17.18; en syr^{sin} se lee el mismo texto con cinco adiciones que a continuación transcribimos entre paréntesis y en cursiva:

15.16.19: Tomó el pan, pronunció la fórmula de bendición sobre él, lo partió, se lo dio y dijo (+ *de):* «Esto es mi cuerpo, que (+ *yo doy)* por vosotros. Haced así en memoria mía».

17 Y (+ *después de cenar)* tomó la copa, pronunció sobre ella la fórmula de bendición y dijo: «Tomad esto. Distribuidlo entre vosotros (+ *Esto es mi sangre, la nueva alianza)*.

[37] Esta indicación se debe a E. Haenchen. El hecho de que el único mandato de reiteración se refiera a las dos acciones eucarísticas pertenece a la tradición litúrgica; cf. Hamm, *op. cit.*, 72s,87s.

[38] Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig-Erlangen $^{3-4}$1920) 671, nota 34; P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII,15-20:* RB 48 (1939) 359; H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* [I]: «Biblica» 32 (1951) 369-371.

[39] Las escrupulosas investigaciones de G. D. Kilpatrick, *Luke XXII.19b-20:* JThSt 47 (1946) 49-56, obligan a añadir: el arquetipo de *c* (en la forma actual de *c* los vv. 19b-20 se han amplificado según la Vulgata) y también probablemente el arquetipo de r^2. A. Merx, *Die Evangelien des Markus und Lukas* (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II/2; Berlín 1905) 437, piensa que lo mismo hay que decir de *q aur δ*.

[40] Anteponiendo el v. 19a en *b e* se pretende restablecer el orden pan-copa y suavizar la dureza de la transición del v. 19a al v. 21.

[41] F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe* II (Cambridge 1904) 300-302; W. Sanday, *Outlines of the Life of Christ* (Oxford 1911) 159; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 217.

[42] Merx, *op. cit.*, 416ss, 432ss; Benoit, *art. cit.*, 372-378, ve en vet-syr un compromiso entre el texto breve y el texto largo (p. 376); E. Schweizer,

Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?: ThZ 2 (1946) 85.

18 (+ *Pues*) yo os digo que, desde ahora, de
este { sy^{cur}: producto de la vid / sy^{sin}: fruto } no beberé hasta que
llegue el reino de Dios».

1. En primer lugar, es totalmente seguro que el texto syr^{sin} se basa en el syr^{cur} porque (fuera de dos variantes insignificantes) [43] el syr^{sin} ofrece exactamente el mismo texto del syr^{cur} únicamente con cinco adiciones [44]. Esta constatación simplifica el problema, que ahora puede formularse así: ¿se remonta syr^{cur} al texto largo de Lucas o al breve?

2. Ya el hecho de que el extraño orden de versículos: 15.16. 19.17.18 coincida con los exponentes del texto breve *b e* [45] prueba con seguridad que el syr^{cur} se remonta al texto breve. Además, el syr^{cur} no puede remontarse al texto largo porque en el v. 19 falta la palabra *didomenon* («entregado») después de las palabras «Esto es mi cuerpo que por vosotros». Esta palabra aparece sin excepción en todos los exponentes del texto largo de Lucas. Por consiguiente, las palabras «que por vosotros. Haced así en memoria mía» (v. 19a syr^{cur}) no proceden del texto largo de Lucas (22,19), sino de 1 Cor 11,24. Esta conclusión queda definitivamente confirmada por la constatación de que el syr^{cur} tiene en común con D *e,* exponentes del texto breve, dos variantes particulares, en sí insignificantes [46]. Por tanto, el syr^{cur} es ciertamente el texto breve, y por cierto, en la versión de *b e* (15.16.19a.17.18), completando el verso 19 a base de 1 Cor 11,24.

3. Sólo nos queda ahora por preguntar de dónde proceden las cinco adiciones con las que el syr^{sin} amplifica el texto del syr^{cur} (las frases que anteriormente hemos puesto entre paréntesis y en cursiva). ¿Proceden del texto largo que, entretanto, tenía que haber

[43] En syr^{cur} el v. 16 dice: «hasta que se cumpla en su reino»; por el contrario, sy^{sin} omite el «en»: «hasta que se cumpla el reino». La otra variante: en el v. 18 la expresión «producto de la vid» (sy^{cur}) aparece en sy^{sin} cambiada por la palabra más usual «fruto»; también esto es una prueba de que sy^{cur} representa un texto más antiguo.

[44] También las dos variantes específicas del texto breve, que se aducen en la siguiente nota 46, aparecen en sy^{sin}.

[45] Cf. p. 155, n. 40.

[46] 1. Omisión de *kai* antes de *diamerisate* en el v. 17

[a] 1. Omisión de *kai* antes de *diamerisate* en el v. 17 (sólo falta en D *e* sa bo sy$^{cur\ sin}$); 2. Omisión de *tô anthropo* en el v. 22 (sólo falta en D *e* sy$^{cur\ sin}$). Tengo que agradecer esta importante observación a E. Kerlen.

llegado a conocerse en Siria? Sencillamente, no. Porque, por una parte, en el syr^{sin} faltan las palabras *to hyper hymôn ekchynnomenon* («que se derrama por vosotros») (Lc 22,20) y, por otra parte, en el syr^{sin} se lee la aposición: «Esto es mi sangre, la nueva alianza», mientras que el texto largo dice: *toûto to poterion he kaine diatheke en tô haimati mou* («Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre»)[47]. Por tanto, ni el syr^{cur} ni el syr^{sin} dan muestras de conocer el texto largo. Las dos antiguas versiones siríacas representan más bien el texto breve con adiciones. Esta constatación fija la fecha del texto breve en el siglo II.

En consecuencia, el texto breve de Lucas está avalado por D it y además por vet-syr. Con esto podemos determinar el desarrollo siguiente:

D *a d ff² i l*:	15-19a (forma original del texto breve)
b e	15.16.19a.17.18 (restauración de la secuencia pan-copa).
sy^{cur}:	15.16.19a (+ 1 Cor 11,24b).17.18 (ampliación a base de 1 Cor 11,24b).
sy^{sin}:	Lo mismo con cinco adiciones.

Las antiguas versiones siríacas no son exponentes autónomos en cuanto al texto de la cena; más bien, su texto presenta un desarrollo ulterior de la forma textual que encontramos en los dos manuscritos de la Itala *b e*. Por otra parte, la familia occidental lee prevalentemente el texto largo. Hay que concluir, por tanto, que el texto breve de Lucas no tiene más apoyo que una sola rama de la familia occidental.

Es claro que la tradición manuscrita se inclina decididamente por el texto largo. Entre todos los manuscritos griegos del NT, uno solo (D) ofrece el texto breve. Esto significa que, desde el punto de vista de la historia de la tradición, resulta extremadamente inverosímil considerar como original el texto breve; esto equivaldría a suponer que se pudiera haber interpolado una adición en todos los manuscritos del texto de Lc (22,19b-20), a excepción de

[47] ¿De dónde provienen las cinco amplificaciones de sy^{sin}? a) El *de* introduce el estilo directo; b) «doy» probablemente no proviene ni de Lucas (que dice: «que se entrega») ni de Jn 6,51, sino que probablemente se ha añadido como corrección estilística; c) «después de haber cenado» proviene de 1 Cor 11,25; d) «esto es mi sangre, la nueva alianza» proviene de Mt 26,28 $sy^{sin\ pal}$; e) «porque» viene de Mt 26,29 sy^{sin}. La amplificación más importante —la d)— es una expresión típicamente siria en el texto de la cena-

tante —la d)— es una expresión típicamente siria en el texto de la cena y probablemente se introdujo por influencias del *Diatéssaron* (cf. p. 152, n. 15).

D *a b d e ff² i l* syr$^{cur\ sin}$ [48]. Con otras palabras: la crítica textual favorece decididamente a la originalidad del texto largo.

b) *Texto abreviado de Lucas en D it (vet-syr)* [49]

A continuación vamos a tratar de las llamadas «no-interpolaciones occidentales» en Lucas; una de ellas es Lc 22,19b-20. La nomenclatura, propuesta por B. F. Westcott-F. J. A. Hort, es francamente desacertada; además implica un juicio de crítica textual, cuya validez tendremos que examinar más adelante.

Lc 22,19s no es el único caso en Lucas en el que un texto largo se opone al texto breve que presentan D it vet-syr. Evidentemente no se puede limitar el estudio a un solo caso (Lc 22,19s), sino que hay que someter a crítica todos los pasajes en los que D it vet-syr presentan un texto abreviado de Lucas. Sólo entonces será posible emitir un juicio definitivo sobre la pregunta: ¿texto largo o texto breve?

Por consiguiente, el problema que plantean todos los pasajes que vamos a examinar es el mismo que encontramos en Lc 22,19b-20: ¿cuál es el texto original: el largo o el breve? Si el original es el texto largo, entonces D it vet-syr ofrecen un texto abreviado en Occidente; en cambio, si el original es el texto breve, esto quiere decir que en todo el ámbito cristiano, menos en Occidente, se leía un texto interpolado. Hay que recalcar una vez más que no se trata aquí de dos posibilidades igualmente plausibles en crítica textual. Es bien fácil admitir que el grupo D it vet-syr presenta un arquetipo de texto abreviado; pero desde el punto de vista de la historia de la tradición resulta muy difícil suponer que haya podido introducirse una interpolación en todos los manuscritos griegos, a excepción del D. De aquí que sólo por razones muy fuertes, y sólo en ciertos casos, pueda pensarse en la originalidad del texto breve.

Antes de examinar los distintos pasajes de Lucas en los que D it (vet-syr) tienen un texto abreviado, hay que decir una palabra

[48] Realmente la única explicación de este hecho consiste en admitir que se hubiese interpolado el ejemplar primitivo original, mientras que en Occidente se habría difundido una copia no interpolada.

[49] En las páginas siguientes se usará la sigla *it* aunque se trate de sólo una parte de los manuscritos de la Itala. Por razones de exhaustividad con-

una parte de los manuscritos de la Itala. Por razones de exhaustividad consideramos también aquellos pasajes en los que solamente D it (y no vet-syr) traen el texto breve.

acerca de Marción y de Taciano, ya que, como veremos en seguida, ambos ofrecen repetidas veces el mismo texto breve que D it (vet-syr). Empezamos por Marción. Si en una variante textual encontramos la combinación D it (vet-syr) Marc, no es que se trate de un influjo de Marción sobre el texto que se leía en Occidente, sino que simplemente estamos ante el texto que Marción encontró en Roma hacia el año 140 d. C. Las investigaciones de A. Pott [50] y A. von Harnack [51] lo han demostrado de manera definitiva [52]. Este texto occidental (W) es anterior a Marción, y la versión que nos ofrece del texto de Lucas se caracteriza por numerosas acomodaciones a Mateo (y a Marcos) [53] Por tanto, ya antes de Marción dominaba en Roma una tendencia de armonizar los sinópticos a base de acomodaciones; así que no es pura casualidad que se le ocurriera a Taciano, precisamente en Roma, la idea de componer una armonización de los evangelios A propósito de Taciano podemos afirmar lo mismo que acabamos de decir sobre Marción, con respecto al grupo textual D it (vet-syr) Tat, es decir, que no se trata de un influjo de Taciano sobre el texto que se leía en Roma, sino que ese texto es el que encontró Taciano durante su estancia en Roma (hacia los años 150-172). En favor de esta opinión está el hecho de que, entre los exponentes de las variantes peculiares del texto occidental, no es raro que aparezcan juntos Marción y Taciano. A. Pott recoge numerosos casos de este tipo [54]. Un análisis de los cinco primeros fascículos de Tat^{ned}, en la edición de D. Plooij-C. A. Phillips-A. J. Barnouw [55], nos da todavía más

[50] Cf E Preuschen-A Pott, *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen ubersetzt* (Heidelberg 1926) 13-19.

[51] A v Harnack, *Marcion Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig [1]1921) 222*-230* ([2]1924 = Darmstadt 1960) 242*-248*

[52] De los 200-300 casos regulares, Harnack descubre 8 excepciones en las que posiblemente se han introducido variantes marcionitas en el texto W (*op cit*, 2ª edic 247*), Pott, *op cit*, 17s, mantiene, con razón, la opinión contraria

[53] El texto de Lucas del manuscrito D tiene él solo más de 500 variantes armonizadoras (la lista se puede encontrar en H J. Vogels, *Die Harmonistik im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis* [Leipzig 1910] 87-105) Cf además A v Harnack, *op cit*, 243*s (2 edic), hay que añadir también las listas que publicó solamente en la primera edición, pp 223*-226* Pott da una lista de armonizaciones comunes a Marción y a Taciano, que completa y confirma la posición de Harnack (Pott, *op cit*, 18s)

[54] Pott, *Marcions Evangelientext* «Zeitschrift fur Kirchengeschichte» 42 (1923) 220-222, E Preuschen-A Pott, *Tatians Diatessaron aus dem Ara-*

bischen ubersetzt (Heildelberg 1926) 18s

[55] Cf pp 151s, n 12

ejemplos. Un caso típico de esta convergencia entre Marción y Taciano es Lc 16,22-23. La omisión del *kai* que une los dos versículos dio lugar, en una pequeña rama de la tradición textual, a este contrasentido: «él (el rico) fue enterrado en el Hades». Esto se encuentra únicamente en Marc Tat$^{ned\ ven\ tos\ fuld\ (aphr)}$ it vg (sy$^{sin\ pal\ A}$) [56].

[56] Ejemplos de concordancias entre D Marc Tat^{ned} (se dan entre paréntesis las páginas de la edición de Plooij-Phillips-Barnouw)

Lc 4,34 *ea]* — D Marc Tat^{ned} *33* it sy$^{sin\ pal}$ sa bo (170)
6,5] — D Marc Tat$^{ned\ tos}$, + después de 6,10 D Marc
6,12 *toû theoû]* — D Marc Tat^{ned} (165)
6,26 *pantes]* — D Marc Tat$^{ned\ arab\ pers}$ W K *al* sy (66)
gar] — D Marc Tat$^{ned\ pers}$ lat (66)
10,1 *anedeixen] apedeixen* D Marc Tat$^{ned\ ephr\ ar\ fuld\ pers}$ it vg^{codd} sy sa (151)
11,38 *idon ethaumasen] erxato diakrinomenos en heautô legein* D Marc Tat$^{ned\ (ven)\ tos}$ *pc* lat sy^{cur} (214)
12,47 *hetoimasas e]* — D Marc Tat$^{ned\ (pers)}$ P^{45} *69 d* Ir^{lat} Or Adamantius Ambr Cyr Chr Basilius (367)
12,49 *epi] eis* D Marc Tat$^{ned\ ven\ tos\ pers}$ P^{45} K *Δ* lat sy (367)
16,23 *en toîs kolpois autoû]* + *anapauomenon* D Marc Tat$^{ned\ (ven)}$ it arm Or Aug^{pt} (357)
20,36 *apothaneîn dynantai] apothaneîn mellousin* D W Θ sy$^{harcl\ mg}$, *incipient mori e* Cypr; *morientur q ff*^{2} *i l (c)* Tert, *morituri a* Marc, *selen steruen* Tat$^{ned\ L}$ (473)

Ejemplos de otras concordancias entre Marc y Tat^{ned}:
7,24 *eis ten eremon theasasthai] theasasthai eis ten eremon* Marc Tat$^{ephr\ ned\ tos}$ (145)
8,25 *hoti kai] hos* Marc Tat^{ned}, *hos kai 251* Tat^{ar} (113)
10,5 *prôton]* — Marc Tat$^{ned\ ven\ pers}$ D^{2} *579 r* Or (91)
10,21 *exomologoûmai soi] eucharistô soi* Marc Tat$^{ephr\ ned\ ven}$ sy (153)
10,22 *bouletai apokalypsai] apokalypse* Marc Tat^{ned} Ju Ir^{pt} Tert Cl Or Eus Didymus Cyr (154)
11,8 antes de *lego hymîn] eñ deghene die buten steet hi sal bliuen roepende eñ cloppende vor die dore* Tat$^{ned\ ven}$, *et ille si* (si ille vg^{cl}) *perseveraverit pulsans* it vg^{cl} Tat^{tos} (84) Plooij, *ibíd*, nota que el texto de Marción (y el de Tertuliano) menciona claramente «la puerta». Tertuliano, *Adversus Marcionem* IV 26 (Ae. Kroymann, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera* III [CSEL 47, Viena-Leipzig 1906] 510,24) *cuius ianuam norat*, *De praescriptione haereticorum* 12 (Ae Kroymann, *ibid* II 2 [CSEL 70, Viena-Leipzig 1942] 8s)

2 [CSEL 46, Viena-Leipzig 1912] 83)

etiam pulsator ille vicini ianuam tundebat Es posible que aquí se exprese el

Ahora bien, si tanto Marción como Taciano utilizaron el texto W que se leía en Roma a mediados del siglo II, cae por tierra la llamada «hipótesis de Taciano» propuesta por H. von Soden [57], que quiso hacer responsable a Taciano de casi todas las divergencias de los textos griegos, de las versiones y de los Padres de la Iglesia con respecto al texto básico. Ya se había demostrado desde hacía tiempo que esta hipótesis llevaba consigo un enorme cúmulo de inverosimilitudes. El influjo de Taciano sobre el texto del NT se limitó fundamentalmente a Siria. Tanto el syr^{cur} como el syr^{sin} están fuertemente influenciados por el *Diatéssaron* [58]. Por lo que se refiere a nuestro problema se deduce que: cuando encontramos la combinación D it vet-syr Tat, no estamos ante un influjo de Taciano sobre el texto leído en Occidente, sino más bien ante el texto que Taciano encontró y utilizó durante su estancia en Roma [59].

Después de esta observación previa, vamos a estudiar ahora uno por uno los pasajes de Lucas. Prescindiendo de omisiones insignificantes y de pequeñas abreviaciones del texto (en gran parte omisiones por armonización), la familia textual D it vet-syr presenta grandes lagunas en el texto lucano de los siguientes pasajes:

conocimiento de la versión taciana de Lc 11,8; pero no es seguro, porque la puerta se menciona también en 11,7 *(ede he thyra kekleistai)*.

11,28 *phylassontes] poioûntes Marc 2145* (manuscrito minúsculo influenciado por Taciano) *q* sy$^{pesh\ codd}$ arm. Tat^{ned} añade las dos variantes: *eñ dat behouden eñ dar na werken* (130).

12,3 *ho elalesate] quae intra se mussitarent* Marc (Tertuliano, *Adversus Marcionem* IV 28 [Kroymann CSEL 47, 516,19s]): lo que habéis musitado Tat^{ar} sy; *dat ic v rune* Tat^{ned} (95).

12,47 ekeînos — Marc Tat$^{ned\ pers}$ sy sa.

13,15 boûn ... onon] onon ... boûn Marc Tat^{ned} ^{L} *69* et (329).

[57] Hermann von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* I/1 (Berlín 1902); I/2 (1907); I/3 (1910); II (Gotinga 1913). Cf. especialmente I/2 1535-1648.

[58] Así lo demostró F. C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe* II (Cambridge 1904) 173-212 (The Diatessaron and the Old Syriac); igualmente M. Black, *The New Testament Peshitta and its Predecessors* (Studiorum Novi Testamenti Societas Bulletin 1950) 51.

[59] Ya lo había reconocido Burkitt, *op. cit.* II 5.209s.240. A. Jülicher, *Der echte Tatiantext:* JBL 43 (1924) 170, afirma con toda razón que cuando

[illegible] JBL 43 (1924) 176, afirma, con toda razón, que cuando las antiguas versiones latinas y siríacas van a la par, encontramos «el antiguo texto griego que Taciano utilizó para su *Diatéssaron* en Roma».

5,39] — D it^{codd} (sy$^{cur\ sin}$ *desunt)* Marc Ir Eus. Este es uno de los casos en que el texto occidental pre-marcionita trata de acomodar el texto lucano a los paralelos sinópticos; Lc 5,39 no tiene paralelo en Marcos y Mateo. En la omisión de este verso polémico (de cuya antigüedad da testimonio la sustitución semitizante del comparativo por el positivo *chrestós)* pudieron entrar en juego tendencias encratitas (renuncia a beber vino). Por tanto, el texto largo, como se reconoce generalmente, es el original.

7,7a: *dio oude emauton exiosa pros se eltheîn* («por eso tampoco me atreví a ir en persona») — D *pc* it syr^{sin} (syr^{cur} *deest).* Estas palabras no tienen paralelo en Mateo. Y con razón, porque en Mt 8,5 es el centurión en persona el que va hacia Jesús; en cambio, Lc 7,1-10 no sabe nada de tal encuentro personal; según Lucas, el centurión envía a Jesús primero a unos ancianos (7,3), después a unos amigos (7,6) y excusa su ausencia personal con las palabras citadas. Ahora bien, Taciano ha armonizado a Mateo y Lucas haciendo que el centurión venga hasta Jesús con los ancianos judíos [60]. Según lo que hemos dicho antes acerca de la combinación D it sy Tat, es muy probable que Taciano no encontrase el hemistiquio de Lc 7,7a en el texto de Lucas que tenía a su disposición. La omisión de Lc 7,7a es probablemente uno de los muchos conatos de armonizar con Mateo el texto de Lucas que se leía en Roma hacia el año 150. En todo caso, el motivo para omitirlo era la contradicción con Mt 8,5. Una vez más el texto largo es con toda seguridad el texto original. Y así se admite generalmente.

7,33 *arton - oînon]* («pan - vino») — D φ *al* it syr$^{sin\ cur}$ arm Tat^{ned}. Las dos palabras faltan en Mt 11,18. ¡Omisión armonizadora! [61].

10,41s: *merimnâs kai thorybadse* («andas inquieta y nerviosa») (+ ϑ. D) *peri polla* («con tantas cosas») 42 *oligon de estin chreia e henos]* («Sólo una es necesaria») — D it syr^{sin} [62]. 10,42 *gar]* — D 270 lat syr$^{sin\ cur}$ arm Tat$^{ned\ ven\ tos}$ Ambr Hier. Probablemente la semejanza entre los nombres de Marta y María provocó el texto

[60] Con esto están de acuerdo Tat$^{ephr\ arab}$.

[61] «La sólita asimilación con Mt» (E. Preuschen-A. Pott, *Tatians Diatessaron aus dem Arabischen übersetzt* (Heidelberg 1926) 43, n. 1).

[62] También en el original de sy^{cur} faltan esas palabras (Burkitt, *op. cit.* II 242.294); cf. la ausencia de *gar* (10,42) en sy^{cur}.

breve: *Martha, Martha, Maria ten agathen merida exelexato* (Marta, Marta, María ha escogido la parte mejor) (it syr^{sin}) [63].

11,35s] — D it; 11,36] — syr^{cur}. Ambos versos tienen cuño lucano: *skopeîn* (palabra exclusiva de Lucas), uso adjetivado de *tis (ti)* (Mc 2 veces, Mt 1, Jn 7, Lc-Hch 105), *lychnos* (Mc 1 vez, Mt 2, Lc 6); son, por tanto, texto original de Lucas. ¿Cómo se llegó a omitir esos versículos? Respuesta: todos los manuscritos citados leen Mt 6,23b en lugar de lo que falta. Por tanto, encontramos otra vez una acomodación armonizadora debida al texto occidental. De nuevo el texto largo, como generalmente se reconoce, es el original.

12,19 *keimena eis ete polla: anapauou, fage, pie]* («almacenados para muchos años: túmbate, come, bebe») — D it. El vocabulario aboga por la originalidad del texto largo [64].

12,21] — D *a b*. Omisión probablemente casual [65].

12,39 *egregoresen an kai ouk]* («estaría despierto y no») *ouk an* ℵ* (D) *e i* $syr^{sin\ cur}$ sa arm Marc. Texto W pre-marcionita (¿Una omisión del copista, influenciada por el *an* que sigue?).

19,25] — D W 69 *pc* it $syr^{sin\ cur}$ bo. El versículo falta en Mateo. Probablemente es una omisión armonizadora del texto occidental (W).

21,30] *blépontes aph heautôn* («os basta verlos») — D W 69 *pc* it $syr^{sin\ cur}$ Marc $Tat^{ned\ ven}$. Las palabras llevan impronta lucana: *aph heautôn* («por sí mismos») se halla sólo en Lucas entre los sinópticos (12,57; 21,30). Dado que las palabras faltan en Marcos (13,28) y en Mateo (24,32), se trata de una omisión armonizadora pre-marcionita del texto occidental (W).

24,6: *ouk estin hôde, alla egerthe* («no está aquí, ha resucitado») — D it [66]. La independencia de la formulación con respecto a Mateo/Marcos aboga en favor de que estas palabras son originariamente lucanas (y no una interpolación armonizadora introducida en un texto originariamente breve): sólo Lc 24,6 tiene una formulación antitética.

[63] Lo mismo viene a decir G. Kilpatrick, *Three Recent Editions of the Greek Testament* II: JThSt 50 (1949) 151.

[64] *etos* es palabra típica de Lucas (Mt: 1 vez, Mc: 2; Jn: 3; Lc-Hch: 26); *keisthai* es palabra típica de la fuente lucana. Kilpatrick, *ibid.*, da la misma opinión sobre el texto de Lc 12,19.

[65] Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig-Erlangen [3 4]1920) 449, nota 24.

nota 24.

[66] Marc sa bo leen sólo *egerthe* (omitiendo las cuatro palabras precedentes).

24,12: *ho de Petros anastas edramen epi to mnemeîon· kai parakupsas blepei ta othonia* («Pedro, sin embargo, se levantó y fue corriendo al sepulcro. Asomándose vio las vendas») *keimena* («por el suelo») (lo omiten א B *al*) *mona* («solas») (lo omiten א* A K *al*)· *kai apêlthen pros auton* (*heauton* א K Θ *pl*) *thaumazon to gegonos*] («y se volvió a su casa extrañándose de lo ocurrido) — D it (sy) [67] Marc Tat$^{arab\ fuld\ ned\ ven\ tos}$. Este versículo se considera en general como un sumario que venía originalmente después de Jn 20,3-10 y que se ha interpolado aquí; así tendríamos un caso en el que D it Marc Tat han conservado el texto original de Lucas. Pero las razones aducidas no tienen demasiado peso:

1. Desde luego que los contactos verbales con Jn 20,4-6.10 son sorprendentes, pero no son los únicos [68]. Precisamente en los relatos de la pasión y de la resurrección son numerosos los paralelismos entre Lucas y Juan [69]. Pero en este pasaje, aparte de la coincidencia entre ambos, se da una notable divergencia: en Lc 24,12 es sólo Pedro el que va al sepulcro, mientras que Juan habla de dos discípulos.

2. Es verdad que las palabras *othonion* («vendas»), *parakyptein* («asomarse»), *aperchesthai pros heauton* («volver a casa») aparecen en Lucas sólo en este pasaje. Pero también en Juan *othonion* aparece sólo en 19,40; 20,5.6.7; *parakyptein* sólo en Jn 20,5.11: *aperchesthai pros heauton* sólo en 20,10. No cabe duda de que fue el episodio mismo relatado el que impuso estas palabras; por eso no puede decirse que se trata de un vocabulario específicamente joánico. ¡Al contrario! Lc 24,12 comporta un lenguaje típicamente lucano: *anastas* («se levantó») tiene sabor

[67] Lo más probable es que el v. 12 faltase ya originalmente en sy$^{cur\ sin}$, porque éste es el único pasaje de todo el Evangelio de Lucas en que sy$^{cur\ sin}$ traducen el griego *Petros* por *Šmʿwn;* esto indica una inserción posterior del versículo.

[68] Compárese, por ejemplo, Jn 12,8 con Mc 14,7.

[69] Relato de la resurrección: Lc 24,9-11 / Jn 20,2: mensaje a las mujer(es); Lc 24,18 / Jn 19,25: los dos únicos pasajes del NT en que aparece el nombre de Cleofás (Klopas); Lc 24,24 / Jn 20,3-10: comprobación del sepulcro vacío; Lc 24,25 / Jn 20,27: reproche por la falta de fe; Lc 24,36 / Jn 20,19: aparición a los Doce en la tarde de Pascua; Lc 24,39 / Jn 20,27: invitación a tocar las llagas; Lc 24,40 / Jn 20,20: presentación de las llagas; Lc 24,41 / Jn 21,5: «¿Tenéis algo que comer?»; Lc 24,42 / Jn 21,10: oferta del (de los) pez (peces); Lc 24,49 / Jn 20,21: misión; Lc 24,49 / Jn 20,22: (promesa de la) efusión del Espíritu. Cf. J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas*

la) efusión del Espíritu. Cf. J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes* (Leipzig 1914); F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig 1934) 6s.

semítico y se usa como un pleonasmo, al haber desaparecido su sentido original; en Juan falta por completo; Mateo lo usa una sola vez y Marcos 5 veces; en cambio, en Lucas-Hechos aparece 28 veces. *thaumazein* forma parte de las palabras típicas de Lucas (comparar Lc 8,25; 9,43; 11,14 con los pasajes paralelos en Mc 4,41; 9,30; Mt 12,22; *thaumazein* con acusativo se encuentra en el Nuevo Testamento sólo en Lc 7,9; 24,12; Hch 7,31; Jn 5,28; Jds 16). *to gegonos* («lo ocurrido») aparece, a excepción de Mc 5,14, sólo en Lucas (Lc = 4 veces, Hch = 3). El versículo es verdaderamente una «frase del más puro estilo lucano» [70]. La acumulación de lucanismos lleva forzosamente a la conclusión de que Lc 24,12 pertenece al texto original de Lucas.

3. Finalmente, la referencia del v. 24 a este verso (con el plural generalizante *tines)* aboga también por la originalidad lucana de Lc 24,12.

4. Hasta ahora no se ha hablado de la única dificultad que parece oponerse a esta conclusión: el presente *blepei* («ve»). Efectivamente, Lucas evita el presente histórico. Marcos lo usa 151 veces; de todo el material literario que Lucas toma de Marcos, 92 veces *elimina el presente histórico y lo conserva sólo una vez* (8,49); él personalmente lo usa sólo 11 veces en el Evangelio [71] y 13 veces en Hch [72]. Pero esta dificultad es sólo aparente: el presente histórico se remonta a la fuente utilizada por Lucas. La elaboración estilística a que Lucas ha sometido su fuente es mucho menor que la que impone al material tomado de Marcos; prueba de ello son precisamente los presentes históricos (cf. nota 71). En conclusión: Lc 24,12 es texto original de Lucas.

24,21: *syn pâsin toutois]* («además de todo eso») — it syr$^{sin\ cur\ pesh}$ Tat$^{(arab)\ ned\ pers}$. *syn* es una partícula predilecta de Lucas (Mt 4 veces, Mc 6, Jn 3, Lc-Hch 75); *syn* en sentido aumentativo, para introducir un nuevo desarrollo (ʿim = «prescindiendo de»), aparece sólo aquí en todo el NT; este semitismo tiene un paralelo en la frase sinónima de Lc 16,26 *en pâsi toutois* («además»). Por consiguiente, estas palabras son ciertamente texto original de Lucas.

24,36: *kai legei autoîs· eirene hymîn* («y les dice: paz con

[70] A. v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig ²1924) 247*; cf. 238*.

[71] Lc 7,40; 11,37.45; 13,8; 16,7.23.29; 17,37; 19,22; 24,12.36; en total

Lc 7,40; 11,37.45; 13,8; 16,7.25.29; 17,37; 19,22; 24,12.38: en total, 11 veces, 7 de las cuales usa *legei* (*legousin:* 17,37) y una vez *phesin* (7,40).

[72] J. C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford [2]1909) 149.

vosotros») — D it. El hecho de que aparezca literalmente este hemistiquio en Jn 20,19 no significa necesariamente que se trate de una interpolación. El saludo del Resucitado puede muy bien haber sido un elemento tradicional del relato de la cristofanía ante los discípulos (cf. Jn 20,19.21.26). En cuanto al presente histórico *legei* cf. lo dicho a propósito de 24,12 y en la n. 71.

24,40: *kai toûto eipon edeixen autois tas cheîras kai tous podas]* («dicho esto les mostró las manos y los pies») — D it syr^{sin} ^{cur} Marc. ¿Es una interpolación tomada de Jn 20,20? El caso es que Juan dice *ten pleuran* («el costado») en vez de *tous podas* («los pies»). De aquí que probablemente se trate más bien de una omisión del texto occidental, a causa de una pretendida contradicción con Jn 20,17; aunque también pudiera ser simplemente un descuido del copista.

24,50: *heos]* («hasta, hacia») — D lat. *heos* seguido de una preposición aparece en el NT sólo en Lucas (Hch 17,14; 21,5; 26,11); por tanto, es original.

24,51: *kai anephereto eis ton ouranon* («y se lo llevaron al cielo») — ℵ* D it syr^{sin} (syr^{cur} *deest*). El texto breve omite la ascensión en la tarde de la Pascua porque parece estar en contradicción con el relato de Hch 1,1-11, según el cual la ascensión tuvo lugar 40 días después (1,3). Pero todavía cabe una solución más sencilla: el texto breve surgió por error de un copista; como la secuencia de letras NKAIA aparece dos veces en 24,51, el copista se distrajo y se saltó de línea [73]. El texto breve estaría además en contradicción con el paralelismo estilístico: en los vv. 50 y 52s la descripción se compone de frases bimembres; sería de esperar la misma estructura en el v. 51 [74].

[73] G. D. Kilpatrick propuso esta hipótesis en una conferencia pronunciada en Gotinga el 2 de julio de 1959.

[74] En favor de la originalidad del texto largo de Lc 24,51 se pronuncian: W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tubinga 1909) 275; Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig-Erlangen $^{3-4}$1920) 732; L. Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung* (Oslo 1925) 91; M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (París 1933) 348, n. 2; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig 1934) 299; M.-J. Lagrange, *Critique textuelle II. La critique rationnelle* (París 1935) 69; V. Larrañaga, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament* (Roma 1938) 171-173; A. N. Wilder,

Variant Traditions of the Resurrection in Acts: JBL 62 (1943) 311; P. Benoit, *L'ascension:* RB 56 (1949) 189; P. A. van Stempvoort, *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts:* NTSt 5 (1958/59) 36.

24,51: *proskynesantes auton]* («se postraron ante él») — D it syr^{sin} Tat^{ned}.

Conclusiones: En la mayoría de los textos breves lucanos que acabamos de estudiar, junto a D it vet-syr, aparecen Marción o Taciano, o ambos. De aquí se deduce que todas estas variantes son lecturas de un texto occidental de hacia el año 150. En la mayoría de los casos lo más probable es que el texto largo sea el original: las palabras y versículos discutidos tienen, casi siempre, carácter lucano; en favor de una abreviación del texto encontramos la tendencia, característica del antiguo texto occidental (W), a una armonización con Mateo (y con Marcos); en un caso, quizá podamos descubrir una tendencia encratita; también hay que tener en cuenta que algunas abreviaciones pueden ser resultado de un descuido de los copistas. Sólo en dos casos (Lc 24,36.40) tenemos que dejar en suspenso nuestra apreciación. Uno de los mejores peritos en la materia opina así: «No es razonable suponer que el texto original se haya conservado en su forma pura únicamente en Occidente y que haya sido completamente alterado en Oriente, de donde proviene» [75]. Confirma esta opinión el hecho de que las lecturas variantes occidentales en Hechos de los Apóstoles son invariablemente secundarias.

Este resultado apoya decididamente la originalidad del texto largo en el relato lucano de la última cena [76].

c) *Objeciones contra la originalidad del texto largo*

A pesar de todo, desde el año 1881 se ha ido imponiendo cada vez más la opinión de que el texto breve es el texto original de Lucas [77]. Yo mismo defendí esta opinión en la primera edición de este libro. Las razones son suficientemente graves:

1. Es evidente que el texto breve es el más difícil. ¿Qué

[75] F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937) 220.

[76] La originalidad del texto largo lucano en el relato de la cena se prueba además por el contexto: el adversativo *plen idou* (Lc 22,21) no cuadra perfectamente con el v. 19a, pero se encadena muy bien con el *hyper hymôn* del v. 20: el «por vosotros» no vale para el traidor (cf. H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* [I]: «Biblica 32 [1951] 386s).

[77] En primer lugar: B. F. Wescott-F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek* (Cambridge-Londres I 1881 [Text]) 177; (II 1882 [Appendix]) 63s.

razón pudo haber para omitir los vv. 19b-20? Por otra parte, la adición se entiende fácilmente porque el versículo, bruscamente interrumpido en 19a, está exigiendo un complemento. De manera que las dos reglas fundamentales de la crítica textual: «la lectura más breve es la más primitiva» y «hay que preferir la lectura más difícil», dan la preferencia al texto breve.

2. Parece además que hay que admitir la interpolación de los vv. 19b-20. Efectivamente, hay dos dificultades muy serias contra el origen lucano de este verso y medio: a) una comparación con los textos paralelos arroja este resultado: el texto largo, desde *to hyper hymôn didomenon* («que se entrega por nosotros») hasta *en tô haimati mou* («con mi sangre») (vv. 19b-20), a excepción de una pequeña mejora de estilo [78] y de dos cambios insignificantes [79], coincide palabra por palabra con 1 Cor 11,24-25; en cambio, el v. 19a (hasta *sôma mou:* «mi cuerpo») y las palabras conclusivas del texto largo *to hyper hymôn ekchynnomenon:* «que se derrama por vosotros» (que ocupan el lugar del segundo mandato paulino de reiteración) [80] coinciden esencialmente con Mc 14,22.24 [81]. La comparación descubre en el texto de Lucas algunos rasgos secundarios con respecto a Pablo y a Marcos: con respecto a Pablo, Lucas tiene mejor estilo y además se le nota un afán de poner en paralelo las fórmulas sobre el pan y sobre el vino [82]; con respecto a Marcos, Lucas presenta huellas de un desarrollo litúrgico [83]. Por tanto, el texto largo parece ser una combinación de Pablo y Marcos. En las palabras que coinciden con Pablo, hay que notar especial-

[78] Lc 22,19b + *didomenon*. En el texto de Lucas se da una correspondencia entre el *didomenon* añadido a las palabras sobre el pan y el *ekchynnomenon* de las palabras sobre el vino.

[79] Lc 22,20: *kai to poterion hosautos* (1 Cor 11,25: *hosautos kai to poterion); en tô haimati mou* (1 Cor 11,25: *en tô emô haimati)*. Además, en el v. 20b falta la cópula *estin,* que se encuentra en Pablo.

[80] A propósito de la omisión del mandato de reiteración con ocasión de la copa, cf. p. 54, n. 78.

[81] Sin embargo, Lucas tiene en el v. 19a *eucharistesas* (en vez de *eulogesas:* Mt/Mc) y *legon* (en vez de *eipen:* Mc/Mt); también falta en Lucas *labete* (Mc/Mt). En el v. 20 Lucas dice *hymôn* (en vez de *pollôn:* Mc/Mt) igual que 1 Cor 11,24 y Lc 22,19b; lo cual se acomoda al estilo litúrgico. Finalmente, el participio pasivo *ekchynnomenon* está colocado al final, en correspondencia con *didomenon* al final del v. 19b. Las divergencias con respecto a Marcos manifiestan el desarrollo litúrgico de las fórmulas de la cena.

[82] Cf. n. 78; y también la doble construcción con *hyper* en Lucas (Pablo escribe *hyper* sólo con respecto al pan).

[83] Cf. n. 81.

mente la idéntica frase de transición: *hosautos kai to poterion* = «hizo igual con la copa» (Lucas: *kai to poterion hosautos* = «con la copa hizo igual») *meta to deipnêsai* («después de cenar»). Esto es una prueba muy fuerte de la afinidad de ambos textos, porque una frase de transición suele estar más expuesta a variaciones que las palabras mismas de Jesús. Esta marcada coincidencia con Pablo parece excluir el origen lucano del texto largo porque, fuera de aquí, no encontramos ningún pasaje de Lucas que sea plagio literal de Pablo, ni la más mínima señal de que Lucas haya conocido las cartas paulinas. b) Además, algunas observaciones de carácter lingüístico y estilístico demuestran que el texto largo no pudo ser obra de Lucas. Primero: las palabras *to hyper hymôn ekchynnomenon* («que se derrama por vosotros») están añadidas con muy poca soltura a las palabras que coinciden con Pablo; quedan muy separadas de la palabra *poterion* a la que hacen referencia. Además sería de esperar que la frase participial estuviera en dativo: ¡lo que se derrama propiamente es la sangre (así Mc/Mt) y no la copa! ¿Podría explicarse este extraño nominativo, en lugar del dativo que pide la gramática, por el hecho de que las palabras proceden de un texto en el que *haîma* («sangre») estaba en nominativo (como en Mc 14,24; Mt 26,28)? [84]. En este caso la conservación mecánica del nominativo habría tenido como consecuencia un desplazamiento, en virtud del cual el texto largo de Lucas, en vez de hablar de la sangre derramada, habla de la copa derramada. En fin, que frases de este tipo, con un estilo tan desgarbado, no son ciertamente lucanas. Hay además otros muchos detalles que confirman la idea de que el vocabulario de Lc 22,19b-20 no es puramente lucano. En toda la obra de Lucas, este es el único caso en que se usa *hyper* con referencia a la obra expiatoria de Cristo; es igualmente la única vez que aparece la palabra (extraña en Lucas) *anamnesis* = «memoria» (en su lugar Hch 10,4 dice *mnemosynon).* Los pronombres posesivos *emos* («mío»), etc. tienen siempre, en Lucas, carácter predicativo o pronominal; nunca, fuera de este v. 19, se usan como atributo [85]. *Kai... hosautos* (v. 20): el orden de las palabras no es lucano; Lucas pospone siempre el *kai: hosautos de kai* (20,31), etc., *homoios (de) kai* (5,10.33; 10,32; 22,36); el único *kai... hosautos* que Lucas encontró en Marcos (12,21) lo

[84] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [5]1966)

[84] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [5]1966) 211, n. 1.
[85] G. D. Kilpatrick, *Luke XXII. 19b-20:* JThSt 47 (1946) 51.

cambió en *hosautos de kai* (20,31)[86]. También resulta extraño el uso del artículo delante de *poterion* (v. 20a), ya que en los vv. 17a y 19a *poterion*[87] y *artos* no llevan artículo. Finalmente, falta en Lucas 22,20b la cópula *estin* («es»), a pesar de que aparece en Pablo[88]. Omitir la cópula no es estilo lucano; más bien Lucas suele añadir un verbo cuando en su fuente faltaba la cópula[89]. Esto se puede probar con seguridad en cuatro casos[90]; y con cierta probabilidad en otros cuatro, mediante una comparación sinóptica[91]. Todo esto hace muy probable que Lc 22,19b-20 no sea de origen lucano. Por tanto, unos versos que no proceden de Lucas no pueden ser parte del texto original de Lucas. La conclusión parece irrebatible. Con todo, esta conclusión se tambalea si se piensa en serio que Lc 22,19-20 es un texto litúrgico[92]. Desde luego que Lucas no está improvisando por su cuenta, sino que sigue a su fuente. Cierto que en algunas ocasiones mejora el estilo, pero tratándose de las palabras de la institución difícilmente podría habérsele ocurrido algo semejante. Si es que realmente cambió el texto, lo más que pudo permitirse fue escribir la version de la fórmula litúrgica que le era familiar; esto, al menos, es lo que le pasó a Pablo. Hemos visto (pp. 109s) que su relato de la cena en 1 Cor 11,23-25 tiene un lenguaje muy poco paulino. Por consiguiente, no puede esperarse un lenguaje típicamente lucano en los relatos de la institución de la eucaristía.

En un texto litúrgico no resulta insoportable la incongruencia de la construcción participial *to hyper hymôn ekchynnomenon* = «que se derrama por vosotros» (nominativo en vez del lógico dativo). Una serie de detalles, como el lenguaje sacral, la costumbre de distanciar las frases en el culto divino[93] dando a la frase final

[86] H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* [I]: «Biblica» 32 (1951) 368.383; *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 35s.

[87] La variante del v. 17: adición de *to* (A D W Θ *al)*, es probablemente secundaria.

[88] F. C. Burkitt, *On Luke 22,17-20:* JThSt 28 (1926/27) 180.

[89] H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge, Mass. 1920) 149. Son rarísimos los ejemplos para el sentido contrario.

[90] Lc 9,8.19; 18,27; 20,24 comparados con Marcos.

[91] Lc 3,22; 7,25; 17,35; 22,42 comparados con sus paralelos sinópticos. H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 37, menciona otros cuatro casos (Lc 6,3; 7,8; 22,3; 23,50) en que se amplifica el

participio.

[92] E. Lohmeyer, *Vom Urchristlichen Abendmahl* I: ThRsch 9 (1937) 178.

[93] E. Lohmeyer, en carta del día 17 de septiembre de 1937.

un carácter de exclamación con personalidad propia [94], el paralelismo simétrico con la construcción participial de la fórmula sobre el pan que está en nominativo, la resonancia familiar de una fórmula que se repetía constantemente desde hacía mucho tiempo [95] y otros muchos detalles hacen que no resulte molesta la incongruencia en el uso litúrgico. Pero ¿es que puede en realidad hablarse de una incongruencia? El hecho, bien sorprendente, de que no haya ni una sola variante que suavice la aspereza estilística demuestra que en la Iglesia primitiva no llamaba la atención el nominativo de la construcción participial. En la celebración de la cena era tan corriente equiparar copa, vino y sangre que no suponía ninguna dificultad referir a la copa la frase *to hyper hymôn ekchynnomenon* («que se derrama por vosotros»).

Finalmente, tratándose de un texto litúrgico, no es de extrañar que Lc 22,19b-20 coincida casi literalmente con Pablo. En 1 Cor 11,23 Pablo dice expresamente que las palabras de la cena se las debe a la tradición. Por consiguiente, el hecho de atribuir a Lucas los vv. 19b-20 no implica necesariamente que conociera la primera carta a los Corintios. Es mucho más natural explicar la coincidencia entre Lucas y Pablo a partir de la tradición eclesial. Este principio se puede aplicar también a la sorprendente yuxtaposición de las acciones sobre el pan y sobre el vino, unidas tanto en Pablo como en Lucas por la frase lacónica «después de cenar, hizo igual con la copa» (1 Cor 11,25; Lc 22,20); una comparación con Jn 6, 11b; 21,13b demuestra que, al menos la palabra «igual», se usaba en los relatos de la cena como una fórmula fija. Más aún, de todo esto podemos sacar una conclusión aún más segura: la posibilidad de que el texto largo dependa de Pablo queda prácticamente excluida si observamos que ese texto largo presenta con respecto a Pablo dos divergencias que delatan una mayor originalidad [96].

El texto largo podría haber tenido origen en alguna zona de la región evangelizada por Pablo, debido a su estrecha afinidad con la fórmula utilizada en Corinto. Pero —dado que también presenta fuertes contactos con la tradición de Marcos procedente de Palestina [97] y tiene en común con Jn 6,51c la expresión *hyper* en la

[94] A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 422.

[95] A propósito de la antigüedad de la fórmula participial, cf. p. 213.

[96] Esto es válido, en todo caso, para la ausencia de la cópula *estin* (Lc 22,20) e igualmente para la ausencia del segundo mandato de reiteración;

22,20) e igualmente para la ausencia del segundo mandato de reiteración: Schürmann, *op. cit.*, 36-39.69-72.

[97] Cf. pp. 188-202.

fórmula sobre el pan— lo más probable es que el texto largo proceda de la Iglesia siria, patria de Lucas, a la que también Pablo debería su texto de la cena [98]. Por consiguiente Lc 22,19-20 no es una combinación de Marcos y Pablo, sino una «tercera variante» [99] de la fórmula litúrgica de la cena; esta variante, comparada con Marcos y con Pablo, representa indudablemente un estadio más avanzado, sin dejar, por eso, de ser más primitiva en algunos detalles [100]. Esto quiere decir que ni el vocabulario no lucano del texto largo ni sus coincidencias con Pablo y Marcos constituyen un argumento contra su originalidad.

d) *Cómo surgió el enigmático texto breve*

El resultado al que hemos llegado, es decir, que el texto largo es el original, sólo podrá confirmarse plenamente si conseguimos demostrar que de él se deriva el enigmático texto breve.

El carácter tan especial de Lc 22,15-19a —el texto breve— radica en su repentina y brusca interrupción después de las palabras «esto es mi cuerpo». No se puede explicar este fenómeno tan particular diciendo que Lucas no conocía la fórmula explicativa pronunciada sobre la copa. Esta explicación es inadmisible; Lucas ciertamente conocía el Evangelio de Marcos y, por tanto, también su relato de la cena. Tampoco se puede explicar el texto breve de Lucas recurriendo a la *communio sub una* (comunión bajo una sola especie) [101], porque en vv. 17s se presupone el uso del vino. Finalmente, tampoco se puede explicar el texto breve diciendo que Lucas presupone una cena que seguía el orden vino-pan (Lc 22,17-19a); una cena semejante no se ha dado nunca [102]. Resulta, por tanto, bien claro lo difícil que es admitir que el texto breve sea el texto original. Esta dificultad adquiere mayor relieve al constatar que la mayoría de los investigadores que optan por el texto breve suprimen, como adición secundaria, el v. 19a [103]; esto

[98] Cf. pp. 204s. En un origen sirio piensan también A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 421; J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue* (París 1937) 227.

[99] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ⁵1966) 211.

[100] Cf. pp. 170, n. 96; 177, n. 11.

[101] Para la «comunión bajo una especie», cf. p. 122.

[102] Cf. p. 126, n. 59.

[103] G. Loeschcke, *Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der*

Eucharistie: ZWissTh 54 (1912) 196; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I (Stuttgart-Berlín 1921) 178, n. 1; J. Wellhausen, *Das Evan-*

es un acto de violencia inadmisible [104], porque el v. 19a se encuentra en todos los manuscritos.

El problema, pues, queda planteado en estos términos: ¿no se podría explicar la existencia del texto breve suponiendo que surgió a partir del texto largo, por supresión de los vv. 19b-20? La respuesta es afirmativa. Desde luego, hay que rechazar la explicación corriente, según la cual el texto breve surgió porque había reparos en admitir una doble copa (Lc 22,17s.20) y, entonces, se suprimió la segunda copa para evitar una supuesta repetición. Esta explicación no vale; puestos a conservar el orden de la cena, ¿por qué no se suprimió más bien la mención de la primera copa, teológica y litúrgicamente menos importante? Pero, sobre todo, ¿por qué se suprimió también el v. 19b, para lo cual no había ningún motivo? La supresión de este v. 19b *(to hyper hymôn didomenon* = «que se entrega por vosotros») es el verdadero problema cuando se trata de hacer derivar el texto breve del texto largo. La afirmación de que «Lucas rechaza por completo la idea de sacrificio expiatorio» [105] contradice a Hch 20,28 [106]; por otra parte, la hipótesis de un descuido del copista (el copista saltó desde *to hyper hymôn didomenon* [«que se entrega por vosotros»] a *to hyper hymôn ekchynnomenon* [«que se derrama por vosotros»] [107] carece

gelium Lucae (Berlín 1904) 121s; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922) 27; K. L. Schmidt, *Abendmahl I. A. Im Neuen Testament* (cristianismo primitivo), en RGG I ([2]1927) col. 7-10; H. N. Bate, *The «Shorter Text» of St. Luke XXII 15-20:* JThSt 28 (1926/27) 362-368; H. Huber, *Das Herrenmahl im Neuen Testament* (Leipzig 1929) 68; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga [3]1957) 286, n. 1; cf. *Ergänzungsheft* (Gotinga 1958) 39.

[104] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 227: «arbitrario» y «contra el sentido».

[105] L. v. Sybel, *Das letzte Mahl Jesu:* ThStKr 95 (1923/24) 123; M. Kiddle, *The Passion Narrative in St. Luke's Gospel:* JThSt 36 (1935) 277s. El mismo juicio sobre la teología de Lucas propone R. A. Hoffmann, *Das Gottesbild Jesu* (Hamburgo 1934) 167-177, especialmente 172s.

[106] Lucas conoce y admite «la idea de sacrificio expiatorio»; lo prueban sus referencias a Is 53: Lc 22,37 *(meta anomon)* = Is 53,12; Hch 8,32s *(hos probaton, hos amnos, he krisis autoû)* = Is 53,7s; Hch 3,13 (cf. Is 52,13); 3,14; 7,52; 22,14 *(ho dikaios,* cf. Is 53,11); 2,23; 3,18; 13,27.29; 17,11; 26,22s (el sufrimiento del Mesías preanunciado en la Escritura). E. Schweizer observa que la expresión «colgar del madero» (Hch 5,30; 10,39; confróntese 13,29 = Dt 21,22) se usa probablemente «en reminiscencia de ideas como Gál 3,13» *(Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes*

ideas como Gal 3,13» (*Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?:* ThZ 2 [1946] 100, n. 94).

[107] H. I. Bell en una recensión de C. S. C. Williams, *Alterations to the*

de fundamento porque en el texto breve no aparece ninguna de las dos cláusulas con *hyper*. Por tanto, no hay más que una explicación: el v. 19a es una abreviación de un texto litúrgico. En la antigüedad era muy frecuente citar sólo las palabras iniciales de los textos, de las referencias a la Escritura y de las oraciones. En nuestro caso la abreviación se realizó para proteger la cena contra una profanación [108]; las palabras «por vosotros» en la fórmula sobre el pan y todo lo que sigue se suprimió, quedando sólo las palabras iniciales como un comienzo de verso que sugería el texto sagrado, una especie de «aposiópesis» (reticencia) que a los cristianos les decía lo suficiente y a los no iniciados les resultaba ininteligible [109]. En la supresión total de la fórmula sobre el vino pudo entrar en juego la experiencia de que se prestaba de manera especial a falsas interpretaciones (beber sangre). Esto significa que el texto breve forma parte de la serie de testimonios, anteriormente citados [110], que se propusieron, de diferentes maneras, proteger la eucaristía. Tal vez pudiera imaginarse que la circunstancia concreta que llevó

Text of the Synoptic Gospels and Acts (Oxford 1951), publicada en JThSt 3 (1952) 262.

[108] Cuando yo era estudiante, en el primer semestre del año académico 1919/1920, J. Leipoldt nos propuso la explicación de que el texto breve de Lucas depende de la disciplina del arcano (cf. J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* [Leipzig 1928] 33, n. 5; además, *Das Christentum als Weltreligion*, en *Handbuch der Religionswissenschaft* I/4 [Berlín 1948] 52).

[109] G. D. Kilpatrick, en su excelente artículo *Luke XXII. 19b-20:* JThSt 47 (1946) 49-56, afirma que Lc 22,19a es una especie de clave «que los fieles sabían cómo completar, pero que diría muy poco a los no iniciados. Esto explica la abrupta conclusión del relato en *toûto estin to sôma mou.* Tal circunstancia se propone claramente preservar el arcano en el rito» (p. 53). A propósito de la técnica de mantener un secreto a base de alusiones, cf. Apuleyo, *Metamorphoseis* XI 23 (R. Helm, *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt I. Metamorphoseon libri XI* (Leipzig [5]1955 285,8-18); acerca de la consagración a Isis escribe: «Es posible, ávido lector, que tu curiosidad te lleve a preguntar qué fórmulas se pronunciaban, qué ritos se realizaban; te lo diría encantado, si pudiese; tú llegarías a comprenderlo, si pudieras escucharlo. Pero tus oídos y mi lengua tendrían que pagar la pena de esta curiosidad sacrílega. Con todo, no quiero mantener en tensión por más tiempo las piadosas ansias que te apremian. Por eso, escucha, y créelo, porque es cierto. 'Yo me acercaba a la frontera de la muerte, crucé el umbral de Proserpina, viajé por todos los elementos y volví. En plena noche he visto brillar el sol con una luz resplandeciente, he contemplado cara a cara a los dioses del cielo y del infierno y les he adorado muy de cerca'. Ya ves, te lo

dioses del cielo y del infierno y les he adorado muy de cerca". Ya ves, te lo he contado todo. Pero tú ¿lo has comprendido? Desde luego que no».

[110] Cf. pp. 143-148.

a abreviar el texto fue que, a mediados del siglo II [111], un pagano pidió una copia del Evangelio de Lucas, pero el copista tuvo reparo en entregarle el texto completo de las fórmulas de la institución y las suprimió dejando únicamente las palabras iniciales. Sólo un pequeño grupo de manuscritos occidentales y sirios —D entre ellos— se remonta hasta el texto abreviado. Por consiguiente no se trata de un hecho universalmente admitido dentro de la amplia zona de difusión del Evangelio de Lucas, sino de un fenómeno limitado a una rama de la tradición occidental y a Siria. No se opone a esta explicación el hecho de que D no tenga reparos en dar el texto completo de la cena en el Evangelio de Mateo y en el de Marcos, mientras que en el Evangelio de Lucas no ofrece más que el texto breve. La abreviación no hay que atribuirla al que escribió el códice D, entre los siglos V y VI; el texto breve es muy anterior, de mediados del siglo II [112]. Ahora bien, el arquetipo de D es una colección de manuscritos independientes de los cuatro evangelios y de los Hechos de los Apóstoles que se remontan a una época en la que aún no existía el «evangelio cuadriforme». Esta observación se funda en el detalle siguiente: en el Evangelio de Mateo y en el de Marcos, D escribe casi siempre *Ioannes* con dos enes *(nn)*; en cambio, en el Evangelio de Lucas y en los Hechos de los Apóstoles, 27 y 21 veces respectivamente, escribe *Ioanes* con una ene *(n)* y sólo dos veces en Lc y dos en Hch escribe *Ioannes* [113]. Cuando se recogieron los diversos manuscritos para constituir el arquetipo de D, el manuscrito de Lucas era casualmente uno que traía el texto breve. Si es exacta nuestra explicación del origen del texto breve, que lo hace derivar del texto largo, carecen de fundamentos las objeciones de crítica textual contra la originalidad primitiva del texto largo. En conclusión: el argumento decisivo a favor del texto largo es su abrumadora presencia en la tradición textual [114].

[111] La datación resulta del hecho de que it y vet-syr (finales del siglo II) traen el texto breve; cf. pp. 154-157.

[112] Cf. nota precedente.

[113] F. Blass, *Euangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior* (Leipzig 1897) VII; su punto de partida es una observación de E. Lippelt.

[114] R. D. Richardson, *Introduction and Supplementary Essay,* presentando la traducción inglesa de la obra de H. Lietzmann *(Mass and Lord's Supper* [Leiden 1953ss]), defiende con tesón la originalidad del texto breve de

[Leiden 1955ss]), defiende con tesón la originalidad del texto breve de Lucas. El precio que tiene que pagar es muy caro: descubre una interpolación no sólo en Lc 22,19b-20, sino también en 1 Cor 11,23-26. De este modo

II. COMPARACION DE LOS TEXTOS

Tras este trabajo previo, estamos preparados para comparar las fórmulas de la cena en sus cinco versiones (1 Cor 11,23-25; Mc 14,22-25/Mt 26,26-29; Lc 22,15-20; Jn 6,51c) con el fin de precisar la forma más antigua de la tradición.

a) *Perspectiva del banquete escatológico*

La llamada perspectiva escatológica se encuentra en Mc 14,25/ Mt 26,29; Lc 22,15-18; Pablo parece insinuarla en las tres últimas palabras del 1 Cor 11,26: *hosakis gar ean esthiete ton arton toûton kai to poterion pinete, ton thanaton toû kyriou katangellete, achri hoû elthe:* «cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva».

Lucas presenta dos diferencias con respecto a Mateo/Marcos: 1. el orden de la secuencia: en Lucas, la perspectiva escatológica está al comienzo de la cena pascual; en Marcos/Mateo, por el contrario, viene a continuación de la oración después de la cena, al final de la celebración; 2. la doble alusión de Jesús a la comida del tiempo final (Lc 22,16.18). La investigación reciente se inclina a considerar ambas divergencias únicamente como labor redaccional del tercer evangelista[1]. Lucas introduce frecuentes «transposiciones» en su relato de la pasión; aquí, concretamente, ha colocado la perspectiva escatológica de Mc 14,25 al comienzo de su relato de la cena y la ha ampliado por su cuenta con una frase paralela (22,16), para recalcar más aún la nota escatológica[2]. Esta

1 Cor 11,23-26 deja de ser el relato más antiguo de la cena, para convertirse en una fórmula tardía de la época posmarcionita (p. 285). El ensayo de Richardson es un verdadero acto de violencia contra el testimonio diáfano de todos los manuscritos.

[1] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 215s; E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (Tubinga ²1929) 208; Hans von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus* (Gotha 1931) 29, n. 2; cf. íd., *Urchristentum und Geschichte* I (Tubinga 1951) 265, n. 37; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga ⁵1966) 180, n. 1; 211s; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig 1934) 262; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 11s; E. Schweizer, *Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl?:* ThZ 2 (1946) 96-98; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (Zürich ²1953) 24s.

[2] P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20:* RB 48 (1939)

P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20*: RB 48 (1939) 380, apoya esta tesis aduciendo tres lucanismos: 1) *epithymia epethymesa* (22,15); para esta construcción, cf. Hch 5,28; 23,14; 2) *patheîn* (22,15);

opinión tiene serias objeciones. Ya hemos visto que Lucas es enemigo de transposiciones [3]. No hay más que observar cómo trata Lucas el material narrativo de Marcos. Cuando hay divergencia entre ambas presentaciones, esto es señal de que Lucas está siguiendo su fuente particular (cf. pp. 101ss). El paralelismo entre los vv. 16 y 18 confirma esta apreciación. Es difícil que este paralelismo pueda atribuirse a la mano de Lucas, porque en su Evangelio demuestra precisamente la tendencia contraria, es decir, elimina el paralelismo cuando lo encuentra en su fuente [4]. El argumento decisivo contra la tesis de que Lc 22,15-18 es una ampliación lucana de Mc 14,25, es que toda esta sección lleva la marca de las peculiaridades lingüísticas y estilísticas de la fuente de Lucas. Rasgos característicos son: *kai eîpen* al principio de la perícopa [5]; *epithymeîn* con infinitivo [6]; *lego gar hymîn* (2 veces) [7]; *ou me* (2 veces) [8]; *heos hotou* [9]; *apo toû nyn* [10]. Por tanto, la llamada perspectiva escatológica se nos presenta en una doble tradición: una versión

confróntese Lc 24,46; Hch 1,3; 3,18; 17,3; 3) *diamerizein* (22,17) aparece, a excepción de Mc 15,24, solamente en Lucas (11,17.18; 12,52.53; Hch 2,3.45). Pero la figura etimológica es anterior a Lucas (quien la suprime muchas veces); *paschein* usado en sentido absoluto aparece también en Heb 2,18; 9,26; 1 Pe 2,23; en cuanto a *diamerizein,* de entre todos los pasajes citados, solamente en Hch 2,45 tiene el significado de «distribuir». Sin embargo, no se puede deducir del estilo lucano que se trate de una creación propia de Lucas, sino más bien de una elaboración lucana de las fuentes, como veremos en seguida.

[3] Cf. p. 102.

[4] P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen* (Tubinga 2-31912) 285; E. Norden, *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlín 21923) 357-360; W. Larfeld, *Die neutestamentlichen Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit* (Gütersloh 1925) 322; F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas* (Leipzig 1934) 9; etc.

[5] *kai eîpen* es una expresión típica de la fuente lucana (35 referencias). Cf. el comienzo de las siguientes perícopas: Lc 11,5; 13,20; 17,5 *(kai eîpan);* 22,35.

[6] En toda la obra lucana aparece solamente en Lc 15,16; 16,21; 17,22; 22,15.

[7] *lego hymîn (soi)* se encuentra en la fuente de Lucas no menos de 41 veces, en 6 de las cuales aparece *lego gar hymîn:* 3,8; 10,24; 14,24; 22,16.18.37 (en toda la obra lucana, éstas son las únicas referencias de *lego gar hymîn;* en Hch aparece *lego hymîn* una sola vez: 5,38).

[8] En Hch sólo en citas de los LXX (3 veces); en la fuente lucana 12 veces.

[9] Lc 12,50; 13,8; 22,16 (únicas referencias en toda la obra lucana).

[10] Lc 1,48; 5,10; 12,52; 22,18.69 (en Hch solamente 18,6); cf. F. Rehkopf,

Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch (Tubinga 1959) 92, n. 14.

más breve en Marcos (y Mateo) y una brillante [11] redacción más larga en Lucas [12].

Ambas versiones se remontan a un original semítico. Así lo prueban tanto el contenido como la forma lingüística. El contenido es de origen palestinense; lo demuestran: el «comer la Pascua», el ritual de la mesa con la expresión litúrgica «fruto de la vid» [13], la idea de un «cumplimiento» escatológico y la declaración de renuncia (cf. pp. 233ss). La forma lingüística lleva también impronta semítica. En cuanto a Mc 14,25 baste una referencia a la lista de semitismos presentada en las pp. 198-201. En Lc 22,15-18 se encuentran los siguientes semitismos: el paralelismo entre los vv. 16 y 18; v. 15: *to pascha phageîn* = *ᵓᵃkal pasḥaᵓ* «comer el cordero pascual» [14]; v. 16: el pasivo *plerothê,* para evitar el nombre de Dios; v. 17: *dexamenos poterion eucharistesas* es una fórmula fija [15] en la que *dexamenos* designa la recepción de la copa de manos del que sirve a la mesa [16]; v. 18: es típicamente semítica la ausencia de la partícula «más» que habría que esperar junto a *ou me* [17], así como la paráfrasis *genema toû ampelou* para designar

[11] En Lucas el v. 18 tiene una conexión orgánica, cuya falta se aprecia en Marcos (cf. p. 209).

[12] H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7-14).15-18* (Münster 1953) 1-74, llega al mismo resultado a base de un análisis minucioso, palabra por palabra, de Lc 22,15-18. Anteriormente ya habían expuesto la misma opinión: H. E. D. Blakiston, *The Lucan Account of the Institution of the Lord's Supper:* JThSt 4 (1902/03) 548-555; W. Bussmann, *Synoptische Studien* I (Halle 1925) 191s; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 137, 420s; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie* (Gembloux-París 1931) 105s, 194s; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga ^{3}1957) 286, 300, 302 (opinión distinta en *Ergänzungsheft* [Gotinga 1958] 42, con referencia a p. 298: «reelaboración del texto de Mc»); E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* I: ThRsch 9 (1937) 178.194; V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (Londres 1943 = 1937) 175; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Londres ^{4}1938 = ^{2}1936) 56, n. 1; J. Behm, *klao ktl.,* en ThW III (1938) 731; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (Gotinga ^{8}1958) 241-244.

[13] Cf. p. 199.

[14] Por ejemplo, Targ. 2 Cr 30,18: *ᵓakalû yat pisḥaᵓ*. Referencias en C. K. Barrett, *Luke XXII.15: To Eat the Passover:* JThSt 9 (1958) 305-307. A propósito de la vocalización *pasḥa* (según la damos en el texto), cf. p. 13, n. 1.

[15] Cf. p. 192, núm. 8.

[16] Cf. Sifre Dt 38 con referencia a 11,10 *qibbᵉlô* «él recibió (la copa)».

[17] P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus Christ* (París 1930) 102.

a propósito de Mt 15,32. La observación vale también para el v. 16, donde la variante *oueketi* tiene que ser secundaria.

12

el vino [18] y la expresión que dice que el reino de Dios «viene» [19]. Esta expresión, si bien vivifica lo inanimado (cf. Mc 4,21) en cuanto que atribuye al reino de Dios una actividad, es un modo reverente de hablar de Dios. Cuando se dice «el reino de Dios viene» se quiere decir «Dios viene».

Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, Lucas aparece más elaborado que Marcos. Se encuentran en él algunos grecismos: v. 15: *toûto to pascha phageîn* no es construcción semítica y, además, tiene un acusativo en vez de una preposición (hebr. *b^e;* aram. *min); patheîn* empleado en sentido absoluto es difícilmente traducible al hebreo o al arameo [20]; se trata de un término usual en la Iglesia primitiva [21]; v. 16: *phago auto;* cf. lo dicho acerca del acusativo en el v. 15; *toû Theoû* es grecismo, porque en semítico sería de esperar una perífrasis del nombre de Dios; v. 17: *eucharistesas* es también un grecismo [22]; v. 18: *toû Theoû* (cf. v. 16). Pero la mejor demostración de que el texto de Lucas tiene un carácter más griego que el de Marcos es una comparación entre Mc 14,25 y Lc 22,18; muchas expresiones semíticas, o no griegas, de Marcos no se encuentran en Lucas:

Mc 14,25	*Lc 22,18*	*(Lc 22,16)*
amen lego hymîn	lego gar hymîn	lego gar hymîn
hoti		hoti
ouketi ou me pio	ou me pio apo toû nŷn	ou me phago
ek toû genematos	apo toû genematos	auto
tês ampelou	tês ampelou	
heos tês hemeras ekeines	heos hoû	heos hotou
hotan		plerothê en
auto pino kainon en	he basileia toû	tê basileia
tê basileia toû Theoû	Theoû elthe	toû Theoû

Una comparación de los textos arroja el balance siguiente: *amen* (Mc) no está en Lucas y ha sido sustituido por *gar* [23]; *ou*

[18] Cf. p. 199.

[19] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig ²1930) 88; *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 165.

[20] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 117s.

[21] Cf. p. 175, n. 2.

[22] La traducción literal de *barek* es *eulogein;* cf. p. 190.

[23] También Mateo sustituye el *amen* en nuestro pasaje (26,29: *de*). Como la tradición sinóptica tiene una marcadísima tendencia a eliminar o sustituir el *amen* (J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu,* en *Synoptische Studien* [Munich 1954] 90-92), a lo que se oponen sólo contados ejemplos

Studien [Munich 1954] 90-92), a la que se oponen solo contados ejemplos de adición de *amen* (Mt 19,23; 24,2), se puede concluir con seguridad que el *amen* de Mc 14,25 representa la tradición más antigua.

me... apo toû nŷn (Lc) es mejor griego que el barbarismo de Mc *ouketi ou me*[24], que delata la poca habilidad del traductor[25]; la incorrecta expresión griega *pinein ek* seguida de la determinación de la bebida concreta[26] queda mitigada con la expresión *pinein apo;* el semitismo de Marcos *heos tês hemeras ekeines* tampoco se encuentra en Lucas[27]. El colorido griego de la tradición que se nota en Lc 22,15-18 pertenece ya, al menos parcialmente, a la versión prelucana de la perícopa[28].

Por consiguiente, en Lc 22,15-18 tenemos un duplicado original de la perspectiva escatológica. Sin embargo, el texto de Marcos, por lo que da de sí la comparación, es más primitivo que el de Lucas[29].

b) *Las palabras explicativas*

Con esta expresión pretendemos únicamente caracterizar la forma y la estructura de las palabras de Jesús, pero no la usamos

[24] En el v. 16 leen *ouketi* D W φ K, pero esta lectura no es original; falta en ℵ A B C Θ sa bo.

[25] Cf. p. 198, n.º 18.

[26] Cf. p. 199, n.º 20.

[27] Cf. p. 200, n.º 22.

[28] Dos observaciones lo demuestran: 1) el *eucharistesas* (Lc 22,17) usado en forma absoluta difícilmente puede atribuirse a Lucas, pues en Hch 27,35; 28,15 el verbo aparece con un dativo de objeto; 2) Lucas es meticuloso en el uso del *amen,* como lo muestra su trabajo redaccional sobre Marcos: lo mantiene tres veces (Lc 18,17 = Mc 10,15; Lc 18,29 = Mc 10,29; Lc 21,32 = Mc 13,30) o lo sustituye por *alethôs* (dos veces: Lc 9,27; cf. Mc 9,1; Lc 21,3; cf. Mc 12,43), pero no lo omite nunca. La utilización del *amen* es totalmente distinta en el resto del evangelio, que procede de su fuente particular y constituye los tres cuartos de la obra. Aquí se encuentra efectivamente *amen* tres veces (Lc 4,24; 12,37; 23,43) y una vez se traduce por *alethôs* (12,44); en el resto, el *amen* se sustituye de diversas maneras. Se traduce por *nai* (7,26; 11,51; 12,5) o por *ep' aletheias* (4,25); se sustituye por *gar* (22,16.18) o se suprime sin más (7,8.28; 10,12.24; 12,59; 22,34; y también 15,7.10); muchas veces toda la expresión *amen lego hymîn* queda sustituida por un simple *kai* (11,29; 12,10), por *de* (16,17; 22,28), por *plen* (10,14), por *plen idou* (22,21), o se omite totalmente (13,25; 17,6). Esta tendencia general a evitar el *amen* no es lucana; en nuestro caso concreto (Lc 22,18, cf. 16), la sustitución por *gar* no corresponde a la peculiaridad de Lucas. Cf. J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu,* en *Synoptische Studien* (Homenaje a A. Wikenhauser; Munich 1954) 90s.

[29] La cuestión de si la llamada perspectiva escatológica tiene su puesto justo en Lucas (principio de la comida) o en Marcos (final de la comida)

justo en Lucas (comienzo de la comida) o en Marcos (final de la comida) sólo se podrá dilucidar después de una exégesis del pasaje concreto, cf. página 231, n. 29.

en el sentido de que estas palabras sean una simple explicación del pan y del vino.

Un rápido examen de los cuadros sinópticos que presentamos en la p. 183 basta para apreciar la enorme coincidencia de los textos. Sin embargo, un estudio más detallado descubre dos tipos opuestos. Pablo y Lucas coinciden fundamentalmente en la estructura de la fórmula relativa al vino, en el uso exclusivo de la expresión *meta to deipnêsai,* en el mandato de reiteración y en la conexión de la construcción *hyper* con las palabras pronunciadas sobre el pan. Juan manifiesta su afinidad con este primer tipo: igual que Pablo y Lucas, añade la construcción *hyper* a continuación de la fórmula sobre el pan. El segundo tipo está representado por Marcos y Mateo.

α) *Palabras relativas al pan*

Ya hemos estudiado anteriormente (cf. p. 116) el marco litúrgico de 1 Cor 11,23-24a; Mc 14,22a par.

1 Cor 11,24	*Lc 22,19*	*Jn 6,51c*	*Mc 14,22*	*Mt 26,26*
			labete	labete phagete
toûto	toûto	ho artos de hon ego doso	toûto	toûto
mou estin	estin	he sarx mou	estin	estin
to sôma	to sôma mou	estin	to sôma mou	to sôma mou
to hyper hymôn	to hyper hymôn didomenon	hyper tês toû kosmou zoês		
toûto poieîte eis ten emen anamnesin	toûto poieîte eis ten emen anamnesin			

Prescindiendo de que Juan parafrasea el *toûto,* porque se lo pide su contexto, todos transmiten la frase: *toûto estin to sôma mou / he sarx mou* = «esto es mi cuerpo / mi carne».

Lo demás son elementos particulares:

1. La invitación a tomar (Mc/Mt) y a comer (Mt). La adición de Mateo, en contraste con Marcos (+ *phagete)* podría sugerir, en primer lugar, la suposición de que tanto *labete* como *phagete* son amplificaciones tomadas del uso litúrgico. Esto es verdad [30]

[30] La inserción de *phagete* está relacionada con el correspondiente imperativo *piete ex autou pantes* (Mt 26,27); el carácter secundario de este último imperativo será estudiado en p. 186.

en el caso de *phagete* a pesar del asyndeton arcaico [31]; no tan seguro en el caso de *labete* (Mt/Mc) porque este *labete* falta en Lucas sólo aparentemente: lo ha dicho sólo dos versículos antes (22,17). La inscripción de la famosa copa de oro judía de la biblioteca vaticana LABE EULOGIA (meta ton)SO(n p)ANTON [32] muestra que se daban invitaciones de este tipo, y desde luego cuando la copa circulaba de mano en mano. Sin embargo, no hay datos de que esta costumbre se diese también con respecto al pan [33]. Por eso habrá que buscar otra explicación para el *labete* de Mc 14,22/ Mt 26,26 [34].

[31] *labete phagete.* Cf. Midr. Lam a propósito de 1,4 (G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* [Leipzig [2]1927] 16, penúltima línea) *sab p^{e}lag* «toma, participa (en la comida)»; cf. además pp. 189, n. 3; 192, n. 18.

[32] Publicada últimamente por E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (Nueva York 1953) n. 978; anteriormente la habían publicado R. Eisler, *Das letzte Abendmahl* [II]: ZNW 25 (1926) tabla IV 5, antes de la p. 33; K. H. Rengstorf, *Zu den Fresken in der jüdischen Katakombe der Villa Torlonia in Rom:* ZNW 31 (1932) facsímil antes de p. 33; J.-B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* I (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 1; Ciudad del Vaticano-Roma-París 1936) 377s, n.° 515; W. G. Kümmel, *Die älteste religiöse Kunst der Juden:* «Judaica» 2 (1946) tabla 4b antes de p. 16. Las diferentes tentativas de interpretación enumeradas por Goodenough, *op. cit.* II (Nueva York 1953) 115s, no hay por qué repetirlas aquí. La interpretación más común, y que yo mismo sostuve en la segunda edición de esta obra, mantiene que hay que completar la palabra *eulogia* con una *n* suplementaria; esta interpretación me parece ahora totalmente insostenible. Aparte del carácter puramente hipotético de la adición de la *n,* no tenemos ningún dato de que los judíos hubieran designado la copa con la palabra *eulogia* = *beraka.* A mi juicio, la interpretación correcta se deduce de la comparación con otras inscripciones. Algunos epitafios judíos dicen: EULOGIA PASIN (Frey, *op. cit.* I, 124-126, n.° 173, en Roma; Goodenough, *op. cit.* III n.° 977, en Nicomedia de Asia Menor) como augurio de bendición. Pues bien, sabemos por los finales de las cartas paulinas que, en los saludos conclusivos, en vez del dativo *pasin* se puede decir *meta panton (he charis... meta panton hymôn:* 2 Tes 3,18; Tit 3,15; *he agape mou meta panton hymôn:* 1 Cor 16,24; cf. 2 Cor 13,13; Rom 16,20); por tanto aquí habría que traducir: «¡Toma, la bendición sea con todos los tuyos!», en vez de «toma (la copa de) bendición con todos los tuyos». La exactitud de esta formulación independiente: *labe,* viene confirmada por la formulación análoga: *pie,* que recurre constantemente en vasos grabados tanto judíos como cristianos: *pie zeses* «¡Bebe! ¡A tu vida (salud)!». Por tanto, encontramos en estos vasos la misma invitación sin complemento *(labe)* que en Mt 26,26/Mc 14,22; Lc 22,17 *(labete).*

[33] A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (Gotinga 1878) 331: «No (era) usual que el dueño de la casa invitase a sus huéspedes (sic) expresamente a comer el trozo de pan que

invitase a sus huéspedes (sic) expresamente a comer el trozo de pan que acababa de ofrecerles».

[34] Cf. p. 240.

2. La construcción con *hyper*. Se encuentra en Pablo, Lucas y Juan; falta en Marcos/Mateo, aunque sólo aparentemente porque el primero y el segundo evangelista la tienen en la fórmula sobre la copa (donde Lucas la repite). Por tanto, la traen todos los textos. ¿Podremos darnos por satisfechos con la constatación de que no ocupa un lugar fijo, o hay datos que nos permiten aclarar si la construcción con *hyper* iba originariamente con el pan o con la copa? Hay que proceder con cautela: vamos a proponer cuatro observaciones que permiten una conjetura. a) La forma breve paulina *to hyper hymôn* difícilmente puede proceder de una tradición semítica porque su traducción al arameo resulta imposible [35] y en hebreo necesitaría un participio [36]. En cambio en griego la construcción es perfectamente correcta. Este tipo de atributos con artículo, pospuestos al sustantivo, son característicos del estilo paulino (cf. 2 Cor 7,12 *ten spouden hymôn ten hyper hemôn;* 9,3 *to kauchema hemôn to hyper hymôn)*. Por eso, la frase de 1 Cor 11,24 *to hyper hymôn* bien podría ser original de Pablo [37]. b) La versión lucana de la construcción con *hyper (to hyper hymôn didomenon)* —al menos dado el lugar que ocupa en la frase— tampoco es semítica; en cambio Mc 14,24 coloca la construcción preposicional al fin de la frase, lo cual es perfectamente semítico. c) Pablo/Lucas, que tienen la construcción *hyper* con referencia al pan, leen *hyper hymôn;* en cambio, Marcos/Mateo *hyper (peri) pollôn.* Por ser un semitismo (cf. pp. 194s) *pollôn* tiene que ser considerado más antiguo. d) Estas tres observaciones lingüísticas abogan unánimemente por la originalidad de la versión de Marcos; una cuarta consideración ha de inclinar definitivamente la balanza a su favor. En la versión de las palabras explicativas, según Marcos, se puede descubrir una finísima asimetría; la fórmula sobre el pan no tiene ninguna interpretación teológica, de modo que todo el acento recae unilateralmente sobre la fórmula de la copa. Este

[35] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 132.

[36] Para la cuestión de si Jesús pronunció las palabras de la cena en arameo o en hebreo, cf. pp. 214ss.

[37] H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (NTA 20,4; Münster 1955) 24-26; G. Friedrich, *Ursprung, Urform und Urbedeutung des Abendmahls,* en *Abendmahlsgespräch* (ed. por la Evangelische Akademie del Palatinado, 1958) 21: «glosa de Pablo». Ya desde época temprana se intentó dar un sentido más claro a esta formulación concisa mediante la adición de

dar un sentido más claro a esta formulación concisa mediante la adición de un participio, como lo muestran las variantes de 1 Cor 11,24 (+ *klomenon* $\aleph^3$ F G K *pl* it sy, *thryptomenon* D*, *didomenon* sa bo arm).

enigmático «vacío»[38] está pidiendo un complemento. Sin duda resultaba tanto más molesto cuanto más se iba imponiendo en la liturgia el afán de un perfecto paralelismo entre las fórmulas relativas al pan y a la copa. Especialmente cuando se comulgaba «bajo una sola especie», se tuvo que sentir una necesidad imperiosa de dar una interpretación teológica a la fórmula sobre el pan. Por consiguiente es más fácil que la construcción con *hyper* se trasladase de la fórmula sobre el vino a la del pan que al contrario.

3. El mandato de reiteración (en cuanto palabras de la institución) se encuentra sólo en Pablo y Lucas. Tampoco debió de ser parte integrante de la fórmula más antigua[39] dado que su adición es más fácil de comprender que su supresión.

4. Finalmente, tenemos que considerar también a *estin* como una adición. Es verdad que los cinco textos tienen la cópula en la fórmula sobre el pan, pero falta en Lucas con ocasión de las palabras sobre la copa, y esto es una resonancia de la primitiva versión semítica.

Por tanto, el texto, presumiblemente, más antiguo sería: *(labete) toûto to sôma mou / he sarx mou* («[tomad]; esto [es] mi cuerpo / mi carne»).

β) *Palabras relativas al vino*

El marco litúrgico de 1 Cor 11,25a; Mc 14,23 par. lo hemos estudiado en pp. 118s.

1 Cor 11,25	*Lc 22,20*	*Mc 14,24*	*Mt 26,27b-28*
			piete ex autoû pantes
toûto to poterion	toûto to poterion	toûto	toûto
			gar
he kaine diatheke	he kaine diatheke		
estin		estin	estin
en tô emô haimati[40]	en tô haimati mou	to haîma mou	to haîma mou

[38] W. Michaelis, en carta del 28 de julio de 1949.

[39] Esto es cosa bien sabida. Ya Schleiermacher tenía sus dudas (F. Sch-

... Ya Schleiermacher tenía sus dudas (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* II [Berlín [6]1884] 372 § 139,3).

[40] P[46] A C *al en tô haimati mou.*

1 Cor 11,25	*Lc 22,20*	*Mc 14,24*	*Mt 26,27b-28*
		tês diathekes	tês diathekes
	to hyper hymôn ekchynnomenon	to ekchynnomenon hyper pollôn	to peri pollôn ekchynnomenon eis aphesin hamartiôn
toûto poieîte hosakis ean pinete eis ten emen anamnesin			

La gran diversidad que se aprecia en las palabras comunes a todos los textos es, más que nada, aparente. De nuevo coinciden Pablo y Lucas, igual que en las palabras relativas al pan, al decir: «Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre»; Marcos y Mateo, por su parte, dicen: «Esta es mi sangre, la sangre de la alianza». Sin embargo, ambas formulaciones dicen prácticamente lo mismo. Esto se ve claro al comparar los sujetos y los predicados de ambas formulaciones. En Marcos/Mateo el sujeto es el vino de la copa; y lo mismo puede decirse de Pablo/Lucas, porque *toûto to poterion* no significa la materialidad de la copa, sino el contenido. También el predicado coincide objetivamente en ambas formulaciones: tanto Marcos/Mateo (el vino «es mi sangre de la alianza») como Pablo/Lucas (el vino «es la nueva alianza en [*en* causativo] [41] mi sangre») comparan el vino con la sangre, cuya efusión sella la nueva alianza. Por tanto, se puede establecer un texto común: Este (vino) (es) mi sangre (derramada como sello) de la alianza.

Ahora sólo queda por contestar una pregunta muy difícil y muy discutida: ¿cuál de las dos versiones de las palabras comunes es la más primitiva, la de Pablo/Lucas o la de Marcos/Mateo? A primera vista la de Pablo/Lucas, por la sorprendente asimetría entre las fórmulas del pan y de la copa. Ningún factor ha influido tan decisivamente en la formulación de las palabras explicativas como el afán de ponerlas en estricto paralelismo. Ahora bien, las palabras sobre el pan y sobre el vino están en Mateo/Marcos simétricamente estructuradas; por tanto, su formulación parece secundaria. Harían falta razones muy fuertes para rechazar esta conclusión. Pero, de hecho, existen. La constatación de que Mateo/Marcos encuentran un fundamento en la carta a los Hebreos (9,20 *toûto to haîma tês diathekes*, cf. Marcos/Mateo: *toûto*

[41] A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 422.

[gar] estin to haîma mou tês diathekes) [42] y en el Evangelio de Juan (6,51c-58), demostraría únicamente la difusión, pero no la antigüedad, de la versión Marcos/Mateo. Pero no se ha tenido en cuenta que a la asimetría de la estructura de la frase en Pablo/Lucas responde también en Mateo/Marcos otra asimetría: la distinta longitud de las frases (mientras la fórmula del pan está «vacía» de comentario teológico, todo el peso de la atención recae sobre la fórmula del vino) [43]. Más importante aún es que la equiparación de la copa con la nueva alianza en Pablo/Lucas resulta «extraña» [44] e ininteligible a las inmediatas, por lo que da la impresión de ser una versión tardía. Pero el argumento decisivo a favor de la versión Marcos/Mateo es que objetivamente es la más difícil. Las palabras *toûto estin to haîma mou* («esto es mi sangre») se prestaban a una falsa interpretación en el sentido de beber la sangre [45], lo cual era para los judíos una tenebrosa abominación animista [46]. Por eso es natural suponer que la formulación, curiosamente complicada, de las palabras sobre el vino en Pablo/Lucas («esta copa es la nueva alianza») responde a la intención de evitar falsas interpretaciones; la celebración eucarística no era una orgía de Tiestes donde se bebía sangre [47]. Esta consideración tiene mucho peso en favor de la versión de Marcos/Mateo: «precisamente lo más extraño es lo más histórico» [48]. No obstante, hay que insistir en que no se puede dar una solución definitiva al problema: cuál de las dos versiones de las palabras relativas al vino es la más antigua, hasta que lleguemos al final de nuestra investigación; veremos más adelante (p. 208) que la versión más primitiva se

[42] En Heb 9,20 se cita Ex 24,8 (LXX) *idou to haîma tês diathekes*. La sustitución de *idou* (LXX) por *toûto* se debe al influjo de la fórmula de la cena (últimamente O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* [Gotinga [10]1957] 210).

[43] Cf. pp. 182s.

[44] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 147.

[45] Cf. Jn 6,60 *skleros estin ho logos hoûtos;* y la carta de Plinio X 96,7 según la edición de M. Schuster, *C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus* (Leipzig [2]1952) 356, 17-19.

[46] Gn 9,4; Lv 3,17; 7,26s; 17,10-14; 19,26; Dt 12,16.23s; 15,23; cf. 1 Sm 14,32-34; Hch 15,20.29; Josefo, Ant. 3, 260. Referencias rabínicas en Billerbeck II, 737.

[47] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 147. Igualmente T. H. W. Maxfield, *The Words of Institution* (Cambridge 1933) 20; P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20*: RB 48 (1939) 363; W. D. Davies, *Paul*

de la cène dans Lc. XXII, 19-20. RB 48 (1939) 365; W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres 1948) 250.

[48] Dalman, *op. cit.*, 143.

oculta detrás de las ramificaciones del texto. Dado que aquí se trata únicamente de fijar el texto común a las dos versiones, la respuesta puede quedar en suspenso.

Como elementos particulares quedan:

1. La invitación a beber (Mt). Es secundaria, como lo demuestra la comparación con Marcos. Mateo, en efecto, tiene tendencia a poner en estilo directo el relato narrativo de Marcos [49]. Por eso también aquí el imperativo *piete ex autou pantes* = «bebed todos» (Mt 26,27b) es secundario con respecto a la versión narrativa de Mc 14,23b *kai epion ex autoû pantes*. Esto se confirma si se tiene en cuenta que en Mt las palabras *ex autoû pantes* son superfluas (cf. el simple *phagete* en Mt 26,26); han quedado ahí como «un resto de Marcos» [50]. Sin embargo, resulta difícil ver en el estilo directo una simple modificación estilística; al transformar el indicativo (Mc) en imperativo *(piete ex autoû pantes)* (Mt) resulta una fórmula de distribución [51] que tiene su contrapartida en la invitación con ocasión del pan. Ahora bien, ya hemos visto repetidamente que el influjo litúrgico [52] y el afán de poner en paralelo ambas fórmulas (sobre el pan y sobre el vino) [53] son características de una formulación secundaria de las palabras explicativas.

2. También es secundario el *gar* (Mt 26,28) motivado por la invitación *piete ex autoû pantes*. Esta partícula tiene como consecuencia un desplazamiento radical del acento, porque ahora las palabras explicativas que van a continuación fundamentan exclusivamente la invitación a beber, sobre la que recae todo el énfasis [54]. Este cargar el acento sobre la fórmula de distribución está claramente condicionado por la liturgia.

3. La adición *to poterion* en aposición a *toûto* (Pablo/Lucas) es una aclaración.

4. Asimismo es una aclaración cualificar la palabra *diatheke* como *kaine* (Pablo/Lucas); sin duda es una alusión a Jr 31,31-34. La adición es prepaulina, como lo demuestra la coincidencia entre

[49] Mt 3,2; 12,10; 13,10; 15,15.25; 16,22; 17,9; 18,1; 21,33a; 26,1s.15.66. Son raros los ejemplos en sentido contrario: 8,18; 20,20.32.

[50] J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 10.

[51] Cf. en el campo profano la frecuente grabación de los vasos de oro con la leyenda *pie zeses* (cf. p. 181, n. 32).

[52] Cf. pp. 116s; 167, n. 81; 203.

[53] Cf. pp. 121s; 166; 182s; 203.
[54] E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* I: ThRsch 9 (1937) 176s.

Pablo y Lucas; pero se puede suponer que nació en un ambiente helenístico, ya que no es semítico poner el adjetivo antes del nombre.

5. La adición de la cópula *estin* (Pablo,Mc/Mt) es una corrección estilística. Lucas (cf. también Heb 9,12) es aquí el más próximo al original semítico.

6. El mandato de reiteración (Pablo) no pertenece a la fórmula primitiva (cf. p. 183). El afán de paralelismo aparece nuevamente en la repetición de este mandato con ocasión de la copa (sólo Pablo; no Lucas)[55].

7. La construcción con *hyper*. En Pablo se encuentra únicamente después de las palabras relativas al pan. Ya hemos visto en la p. 183 que hay datos para afirmar que esta construcción pertenecía originalmente a las palabras relativas al vino. Podemos preguntarnos ahora: ¿cómo era la fórmula primitiva? Leamos los textos:

Marcos:	*to*	*ekchynnomenon*	*hyper pollôn* [*martiôn*
Mateo:	*to*		*peri pollôn ekchynnomenon eis aphesin ha-*
Lucas:	*to*		*hyper hymôn ekchynnomenon*

Puede decirse con certeza que el texto de Marcos es el más antiguo. Porque: a) anteponer el participio a la construcción preposicional (así sólo en Mc) responde a la sintaxis semítica; la transposición en Mateo y Lucas intenta probablemente evitar la cacofonía. b) *Pollôn,* por ser semitismo (pp. 194ss), debe considerarse más antiguo que *hymôn* (Lc, cf. Pablo). La sustitución de *pollôn* por *hymôn* no es primariamente una supresión del semitismo y, mucho menos, una reducción del valor expiatorio del sacrificio de Jesús, sino que refleja el uso litúrgico. En la praxis litúrgica la forma interpelativa sustituye a la enunciativa; en consecuencia, el pronombre *hymôn* debe producir el efecto de que cada uno de los participantes se considere interpelado personalmente por el Señor[56]. La fórmula explicativa se convierte en fórmula de distri-

[55] Cf. p. 274. Cf. además, en la p. 54, n. 78, la observación de Schlatter (y otros) de que el *hosakis ean pinete* del segundo mandato de reiteración (1 Cor 11,25) se explica por el hecho de que el vino se usaba muy poco en las celebraciones comunitarias. Suponiendo que Schlatter tenga razón, esta idea explica que la formulación del mandato de reiteración con ocasión de la copa refleje la situación de la comunidad.

[56] Cf. E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde:* JBL 56 (1937)

Cf. E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde:* JBL 56 (1937) 243; J. Leipoldt, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche jüdisch? griechisch? christlich?* (Leipzig 1937) 39.

bución. (En el párrafo 1 [p. 186] hemos observado en Mateo el mismo proceso de transformación que ahora constatamos en Pablo/Lucas). c) *¿hyper* (Mc,Lc, cf. Pablo,Jn; cf. p. 182) o *peri?* (Mt). Mateo es el único que trae la partícula *peri;* además, sigue el texto de Marcos palabra por palabra, aunque con un par de modificaciones insignificantes; por tanto, es muy probable que la divergencia haya que atribuírsela a él. De hecho Mateo comparte la predilección general del NT por la partícula *peri* (sólo Pablo procede distintamente): en todo el Evangelio de Mateo *hyper* con genitivo aparece solamente una vez (5,44), en cambio *peri* con genitivo 20 veces [57]. d) *eis aphesin hamartiôn* («para el perdón de los pecados») (Mt) es con toda seguridad una adición que procede del uso litúrgico (quizá, del rito del bautismo) [58]. Por tanto, de una comparación de los textos se deduce que la más antigua formulación de las palabras explicativas podría ser la siguiente:

1. (Labete) toûto to sôma mou / he sarx mou
2. Toûto { to haîma mou tês diathekes / he diatheke en tô haimati mou
3. To... hyper pollôn

III. LOS SEMITISMOS

1. *Marcos*

Podemos avanzar aún más en la determinación de la tradición más antigua si nos fijamos en los semitismos y en las peculiaridades lingüísticas de Palestina. Marcos tiene una enorme cantidad de ellos. Todos los demás textos, incluso el de Mateo, que sigue tan de cerca a Marcos, están helenizados en comparación con el del segundo evangelista.

a) El marco.

Palabras relativas al pan.

1) 14,22: *kai* al comienzo de la perícopa. El Evangelio de Marcos es el único que, casi sin excepción, empieza cada perícopa monótonamente con un *kai.* Es una constante estilística de la histo-

[57] También en otros pasajes del NT aparece alguna que otra vez *peri* en lugar de *hyper* (Blass-Debrunner, n.° 229,1), mientras que es muy raro

en lugar de *hyper* (Blass-Debrunner, n.° 229,1), mientras que es muy raro el caso contrario *(hyper* en lugar de *peri)* (n.° 231,1).

[58] Mc 1,4 par.; Hch 2,38.

riografía palestinense. Salvo raras excepciones, todas las perícopas de los libros históricos, desde el Génesis hasta el primer libro de los Macabeos, empiezan con «y». En el uso litúrgico de estas perícopas en Palestina permaneció invariable el «y» del comienzo. En cambio, en la historiografía griega el *kai* inicial es más bien raro; lo corriente es el uso de la partícula *de.* Lucas conserva también el *kai* (22,19). Mateo lo ha suprimido, sustituyéndolo por *de,* que no es semítico (26,26) [1]. Pablo, en lugar de *kai,* comienza con una introducción solemne: *ho kyrios Iesoûs en tê nykti hê paredidoto* («el Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo») (1 Cor 11,23).

2) 14,22: *kai... eklasen kai edoken... kai eîpen...* 23 *kai... edoken... kai epion...* 24 *kai eîpen.* La conexión por medio de *kai* es ciertamente de uso general en el estilo popular de todos los tiempos; sin embargo, la monotonía con que aparecen unidos los verbos finitos en Marcos por medio de *kai* es de estilo semítico [2]. En lugar de estos seis *kai,* encontramos en Mateo sólo dos; y Mateo es el único que podemos comparar con Marcos porque, en Pablo y Lucas, la introducción a las palabras sobre la copa es una frase sintética.

3) 14,22: *labon arton eulogesas* («tomó [un] pan y pronunció la bendición») es una fórmula fija para designar la acción del padre de familia judío durante la bendición de la mesa (cf. Mc 6,41 par.; 8,6 par.; Lc 24,30; Jn 6,11): «Toma(el pan)y pronuncia la oración de la mesa» [3]. «El toma el pan y pronuncia sobre él la bendición» [4]. La acción de elevar el pan [5] introduce la bendición de la mesa [6]. Aunque *labon arton* tiene pleno sentido en nuestro pasaje, en cuanto que describe la acción de elevar el pan, nadie podrá negar el carácter típicamente semítico de esta expresión en su contexto. En efecto, *lambanein* es uno de esos verbos que en las lenguas semíticas describen de una manera pesada y superflua

[1] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín ²1911) 10.

[2] Cf. Blass-Debrunner, n.° 458; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ²1954) 51.

[3] Ber jer. VIII 12a,45; VI 10a,63: *sb bryk.*

[4] Ber jer. VI 10a,49; cf. Ber jer. VI 10a,9: «él cogió una aceituna y pronunció la bendición»; Ber. jer. VI 10a,45.

[5] Se trata únicamente de la elevación del pan. No se puede decir que se incluya en ello un sentido de ofrenda (cf. K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [Leipzig ²1907] 191

Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung [illegible]
a propósito de 1 Cor 11,23).

[6] Así hay que interpretar, naturalmente, Jn 21,13.

para nuestro gusto lingüístico un movimiento (o una actitud) que prepara la acción principal. Esto puede decirse tanto de los verbos hebreos *laqaḥ, naṭal* como del arameo *nᵉsab*. Ejemplos: Mt 13,31: *hon labon anthropos espeiren* («que tomándolo un hombre lo sembró»); 13,33 *hen laboûsa gyne enekrypsen* («que tomándola una mujer la ocultó»); 14,19; 15,36; 17,27; 21,35.39; 25,1; 26, 26.27; 27,24.48.59; Mc 6,41; 8,6; 9,36; 12,3.8; Lc 6,4; 9,16; 13,19.21; 24,30.43; Jn 6,11; 13,4.26; 19,1.6.23.40; 21,13; Hch 9,25; 16,3; 27,35 1 Cor 11,23; Ap 8,5. De modo semejante a *labon* se usan: *anastas, apagagon, apelthon, aperchomenos, apheis, egertheis, eiselthon, elthon, erchomenos, hestos, kathisas, katalipon, poreutheis, statheis.*

4) 14,22: *eulogesas* («pronunció la bendición»). *eulogeîn* tiene en el griego profano el sentido prevalente de «honrar, alabar a uno» y se construye con acusativo de persona o de cosa. Cuando significa «bendecir», como sucede en el caso especial de «bendecir la mesa» («pronunciar la oración de la mesa»), es un semitismo (= hebr. *berak.* aram. *bareyk).* También es semitismo la ausencia del acusativo. Lc 9,16, donde se dice *eulogesen autous* a propósito de los panes y los peces, es una prueba de lo extraño que sonaba a los de fuera de Palestina el verbo *eulogeîn* empleado en sentido absoluto. En el caso de Lc 9,16, la transposición del complemento del verbo (que en su fuente [Mc 6,41] dependía de *kateklasen* = «partió») ha convertido la oración de la mesa en una consagración [7]. Esta falsa interpretación lingüística del semitismo *eulogeîn* en las regiones de habla griega ha tenido consecuencias importantes en la historia de la eucaristía. La sustitución de *eulogesas* por *eucharistesas* en los paralelos 1 Cor 11,24; Lc 22,19a, es asimismo una helenización. No disponemos de testimonios judeo-helenísticos (¿casualidad?) para confirmar que *eucharisteîn* signifique «pronunciar la oración de la mesa»; pero el NT los ofrece en abundancia (cf. p. 120, nota 34). Quizá se trate de un vocabulario específicamente cristiano [8].

5) 14,22: *eklasen kai edoken* («[lo] partió y [lo] dio»). El pan se partía con el fin de repartirlo (cf. p. 116). Probablemente «partió y dio» es una fórmula fija. «Rabh († 247), después de

[7] De manera análoga Mc 8,7 *eulogesas auta;* para esto, cf. p. 101, n. 4. Confróntese 1 Cor 10,16.

[8] J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des*

J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums,* en *Apophoreta* (Homenaje a E. Haenchen; Berlín 1964) 202s.

partir (el pan), solía comer (su porción) con la izquierda y repartía (al mismo tiempo) el resto con la derecha»[9]. Cf. Mc 6,41 par.; Lc 24,30; Jn 6,11[10]. Es sorprendente la ausencia del sujeto. ¿Cómo pudo ser que la fórmula litúrgica se hubiera transmitido, al parecer, sin sujeto en Lucas y Marcos, siendo así que formaba una unidad autónoma? ¿Acaso había que omitir, por respeto, el nombre de Jesús por analogía con la costumbre judía de evitar el nombre de Dios? (Cf. Hch 5,41; 3 Jn 7 *hyper toû onomatos* «por él», y la variante *Barsouma* «Hijo del Nombre» syr^{pes} Ephr a propósito de Hch 13,6 *Bariesoûs,* y el aparato crítico de Mt 27,17). Por muy digna de mención que sea esta explicación, preferimos, sin embargo, otra (p. 210). Mateo *(ho Iesoûs)* y Pablo *(ho kyrios),* independientes entre sí, escriben el sujeto completo.

6) 14,22: *eklasen* («[lo] partió»). *klân* (hebr. *baṣaʿ*, más raro *paras,* aram. *qeṣaʾ)* es término técnico[11] para designar la costumbre judía de partir el pan[12] antes de comer[13]; la fracción se efectuaba cuando los comensales habían respondido con el «amén» a la oración de la mesa[14]. La expresión *klân arton* es desconocida en

[9] Ber. jer. VI 10a,62. Se trata de un gesto de cortesía: el anfitrión inaugura la comida comiendo él el primero y Rabh quiere evitar que sus invitados tengan que esperar hasta que él haya terminado de distribuir el pan (cf. Billerbeck IV, 622, n. *o).*

[10] Cf. también Jn 21,13 *kai lambanei ton arton kai didosin autoîs.* Aquí *didosin* significa la distribución de los trozos de pan.

[11] Jr 16,7 LXX (cf. n. 13); Lam 4,4; Ber. jer. VIII 12a,45: «El le dio un pan para que lo partiese. Y dijo: tómalo y recita la oración de la mesa».

[12] Traducir *klân* por «consagrar» (K. G. Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [Leipzig ²1907] 186-188) es desde el punto de vista lingüístico materialmente imposible; cf. J. Jeremias, *Das paulinische Abendmahl — eine Opferdarbringung?:* ThStKr 108 (1937/38) 124-141.

[13] Ya en Jr 16,7 *paras leḥem* (en vez de *yipresu lahem* hay que leer *leḥem* como hacen los LXX *klasthê artos)* se usa como descripción de la fracción del pan con ocasión de un pésame. Se pueden ver las referencias talmúdicas al rito de la fracción del pan en Billerbeck I 687; II 619s; IV 621s; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 125s. Cf. también R. H. bab. 29b; Ber. bab. 46a.

[14] Ber. bab. 47a. Desde F. Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums* I (Gotinga 1893) 238, se ha aducido repetidamente (en último lugar por A. Greiff, *Das älteste Pascharituale der Kirche, Did. 1-10, und das Johannesevangelium* [Paderborn 1929] 149) Pes. bab. 115b.116a como prueba para la afirmación de que en la comida pascual se seguía a veces un rito diverso del normal, que consistía en partir primero el pan

a veces un rito diverso del normal, que consistía en partir primero el pan y solamente después pronunciar la bendición de la mesa. Esta opinión es totalmente errónea; cf. pp. 70s.

el griego clásico [15]. También es un semitismo el empleo de *klân* en sentido absoluto [16].

7) 14,22: *kai edoken autoîs* («y se lo dio»). *Edoken* no lleva acusativo de objeto, ya que *arton* no puede ponerse en relación con los cuatro verbos debido al empleo de *eulogesas* en sentido absoluto (cf. núm. 4). «Dar», en el sentido de «ofrecer», sin acusativo de objeto, es terminología semítica [17].

Palabras relativas al vino.

8) 14,23: *labon poterion eucharistesas* es fórmula fija. Cf. Lc 22,17 *dexamenos poterion eucharistesas*. «Cogiendo (una copa), dio gracias (= pronunció la fórmula de bendición)» [18]. «El tomó la copa y pronunció la fórmula de bendición» [19]. Por *labon* se entiende aquí el acto de levantar la copa a una altura de un palmo sobre la mesa [20]. A propósito de *labon,* cf. núm. 3). *Labon* (Mc 14,23) y *dexamenos* (Lc 22,17) podrían ser variantes de traducción; pero es más probable que *dexamenos* describa la acción de

[15] Th. Schermann, *Das «Brotbrechen» im Urchristentum:* «Biblische Zeitschrift» 8 (1910) 33-52.162-183; en las pp. 39s afirma: «En la literatura clásica parece que, en vez de *klao,* se usaba *schizo* o *psomizo* (este último, en la mayoría de los casos, con el significado de «alimentar»), o también *merizo, diamerizo.* En todo caso, yo no he encontrado más que un pasaje en que se habla de la fracción de pasteles; se trata de una inscripción proveniente de un rito cúltico en Samotracia: el sacerdote presenta el «pastel sacrificial» *([to pemm]a),* después de haberlo partido *(schizas),* y sirve la bebida a los iniciados *(kai encheei [to poton toi]s mystais)».* A propósito de esta inscripción, cf. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* (Leipzig-Berlín ²1910) 105. Por tanto, *klân arton* es una expresión desconocida en el griego clásico. En el gran papiro mágico de París, Biblioteca nacional, suplemento griego 574, se lee: *katalipon apo tou artou, hou esthieis, oligon kai klasas poieson eis hepta psomous* (K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I [Leipzig-Berlín 1928] 118, n.º IV 1392-1394); a propósito de este pasaje nota, con razón, J. Behm, *klao ktl.,* en ThW III (1938) 727, n. 2, que no se le puede dar importancia, porque el papiro mágico está influenciado tanto por el judaísmo helenístico como por el cristianismo.

[16] Este uso lingüístico está bien atestiguado: To. Sukk. IV 23 (200,9); Ber. jer. VI 10a,62; Ber. bab. 46a (líneas 6.9.11.12 [dos veces]); 47a.

[17] Gn 3,6; Jue 14,9; Mt 19,21; Lc 11,7; 15,16 (cf. p. 228); Hor. jer. III 48a,44: «Vete y vende tu mitad (del campo) y dá[selo] (a los recaudadores)»; Mek. Ex 19,6: «Ellos (lo) recogieron y (se lo) dieron a los sacerdotes».

[18] Ber. jer. VII 11c,5; VIII 12a,46; Lv. r. 9,3 a propósito de 7,11 *sb*

bryk.

[19] Ber. jer. VII 11b,62.

[20] Ber. jer. VII 11c,63s; Ber. bab. 51ab, cf. Sal 116,13.

recibir la copa de manos del sirviente [21] y *labon* el acto de levantarla antes de la bendición.

9) 14,23: *eucharistesas* («dio gracias»). En hebreo y en arameo no existe más que una palabra para la oración de antes y después de comer: *berak* / *barêk, eulogeîn*. Puede aceptarse el uso de *eucharistesas* en la oración de acción de gracias después de comer [22]. Pero en 1 Cor 11,24; Lc 22,17.19a *eucharistesas* se refiere a la oración de antes de comer (cf. núm. 4). En todo caso la ausencia de un complemento directo es un semitismo (cf. núm. 4) [23].

10) 14,23: *eucharistesas edoken autoîs* es, igualmente, una fórmula fija: «él pronunció la oración de la mesa y dio a R. Nahman la copa de bendición» [24]. A propósito de la ausencia de complemento directo en *edoken,* cf. núm. 7.

b) Las palabras explicativas.

11) 14,22: *to sôma mou* («mi cuerpo»). La variante de traducción *he sarx mou* («mi carne») en 6,51c apunta hacia un texto primitivo semítico (cf. p. 217). Además la bina *sôma/sarx-haîma* es un semitismo [25]. El lugar que ocupa en Marcos el pronombre posesivo responde al sufijo semítico; la anticipación del pronombre (1 Cor 11,24 *toûto mou estin to sôma)* es posible solamente en griego.

12) 14,24: *to haîma mou* («mi sangre»). En cuanto a la bina *sôma/sarx-haîma* y a propósito de la colocación del pronombre (1 Cor 11,25 *en tô emô haimati)* cf. núm. 11.

13) 14,24: *ekchynnomenon* («que se derrama»). *Ekchynnein* es traducción de Is 53,12: *he*^{ce}*ral* (cf. p. 249). Se ha utilizado el texto hebreo primitivo, no los LXX *(paredothe)*. El tiempo pre-

[21] Cf. p. 177, n. 16.

[22] Cf. la fórmula de la segunda bendición en la oración de después de la comida: «Te damos gracias...» (cf. p. 118).

[23] H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk. 22,(7-14)15-18* (NTA 19,5; Münster 1953) 55; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 137 (con citas de Josefo sobre el uso de *eucharisteîn* con dativo). Las escasas referencias helenísticas al uso absoluto de *eucharisteîn* quedan limitadas a la significación «ser agradecido» (Th. Schermann, *Eucharistia und eucharisteîn in ihrem Bedeutungswandel bis 200 n.Chr.:* «Philologus» 69 [1910] 376s).

[24] Ber. bab. 51b.

[25] Cf. pp. 192s.213. P. Fiebig, *Die Abendmahlsworte Jesu:* «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 42 (1935) 374.

sente es extraño, pero se explica porque el hebreo y el arameo —al revés que el griego— no tienen diferentes participios para los diversos tiempos. El participio es atemporal. Su tiempo lo determina el contexto. Concretamente en arameo se emplea con frecuencia el participio para indicar un acontecimiento que se espera en un futuro próximo [26]. Es verdad que en griego el participio presente puede designar también una acción relativamente futura, pero entonces tiene matices bien determinados (descripción, definición, finalidad) [27]. Ahora bien, en nuestro pasaje (Mc 14,24 par. Lc 22,30) y en los demás pasajes sinópticos (Mc 10,30; Mt 3,11; 11,3 par.; Lc 1,35; 13,23; 22,19) no aparecen tales matices; por tanto, hay que considerar todos estos pasajes como semitismos [28]. Por consiguiente, nuestro texto habrá que traducirlo así: «(mi sangre) que se va a derramar (en breve)». El no prestar atención a estos datos ha inducido a graves equívocos; en concreto se ha llegado a pensar que Jesús está hablando de un derramamiento de su sangre en la cena —¡no en la cruz! [29].

14) 14,24: *hyper* («por; en favor de») se puede considerar como traducción de un equivalente semítico porque en Is 53 (LXX) no aparece *hyper* con genitivo (sino *dia* con acusat. y *peri* con genit.). Además, se puede notar en el *anti pollôn* de Mt 10,45 una variante de traducción que, asimismo, apunta a un texto semítico primitivo.

15) 14,24: *pollôn*. «Muchos» en griego se opone a «todos»;

[26] C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford 1922) 94s; P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus Christ* (París 1930) 69; W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (Oxford 1924) 56, § 21,9; H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II. Short Grammar of Galilaean Aramaic* (Lund-Leipzig 1939) 101 § 439. Especialmente en cuanto al uso del participio pasivo para designar posterioridad, hay que remitir, para el hebreo, a W. Gesenius-E. Kautzsch-G. Bergsträsser, *Hebräische Grammatik* II (Leipzig [29]1926) 69, 72 § 13 d[c].h[d]; en cuanto al arameo, se puede citar: Dn 2,13 *(mitqaṭṭelin);* G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* (Leipzig [2]1927) 15,9 *(mitbene);* M. L. Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds* (Munich 1910) 80,10 *(mitbe ʿena).*

[27] Blass-Debrunner, n.º 339, 2a-c.

[28] En Juan se pueden encontrar las siguientes referencias: 1,29; 5,45; 12,25; 13,11; 16,13; 17,20; 18,4; 21,20.

[29] Hay autores católicos que se han dejado llevar de esta interpretación absurda (por ejemplo, B. H. Lamiroy, *De essentia ss. missae sacrificii* [Lovaina 1919] 206-213; F. Ruffenach, *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis*

[illegible]
meus: «Verbum Domini» 4 [1924] 266: «sacrificium praesens sit oportet»); en este caso han influido sin duda consideraciones de típo dogmático.

tiene, por tanto, un sentido exclusivo (muchos, pero no todos). En cambio el hebreo *rabbîm* puede tener sentido inclusivo (la totalidad, que abarca muchos individuos). Este sentido inclusivo del término se explica porque el hebreo y el arameo no tienen ninguna palabra para decir «todos»[30].

Por regla general, cuando se usa con artículo tiene sentido inclusivo[31]. En la literatura talmúdica *harabbîm* es una expresión constante para designar «la totalidad»[32]. En los textos esenios *hrbym* designa el grupo de miembros de la comunidad que gozan de todos sus derechos[33]. Esta terminología pasó también al griego judaico, según se advierte en Josefo[34]. En el NT el texto más claro a favor de esta significación inclusiva de *hoi polloi* es Rom 5,15: *ei gar tô toû henos paraptomati hoi polloi apethanon, pollô mâllon he charis toû Theoû kai he dorea en chariti tê toû henos anthropou Iesoû Christoû eis tous pollous eperisseusen* («pues, si por el delito de uno solo murió la multitud, mucho más la gracia otorgada por Dios, el don de gracia que correspondía a un hombre solo, Jesucristo, sobró para la multitud»). El sentido de universalidad está claro; *hoi polloi* significa «todos los hombres» no sólo por la doble oposición con *ho heîs* («uno solo»), sino también por la frase «murió la multitud», que tiene que significar «todos los hombres murieron» *(hoi polloi* 5,15a = *pantes anthropoi* 5,12 = *pantes* 1 Cor 15,22). Lo mismo vale para Rom 5,19 (dos veces aparece *ho heîs* = Adán-Cristo en oposición a *hoi polloi* =

[30] El hebreo *kol* y el arameo *kollaʾ* no corresponden a nuestro «todos» porque significan la totalidad, pero no la suma. De ahí que no tengan plural.

[31] En mi artículo *polloi,* en ThW VI (1959) 536-545, he recogido prácticamente todo el material del AT, NT y judaísmo tardío acerca del uso de *rabbîm/polloi* con sentido inclusivo; por eso, en adelante, me limitaré a dar unos cuantos ejemplos.

[32] Por ejemplo, P. Ábot V 18: Moisés *zikka ʾet-harabbîm,* Jeroboán *heḥeṭi ʾet-harabbîm;* R. H. I 6; III 8; IV 9; Tos. San. XIII 5 (434,23); Sifre Dt 27 a propósito de 3,24, etc.

[33] Jeremias, *art. cit.,* 538,15-30.

[34] Referencias en Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 701; Jeremias, *art. cit.,* 539, n. 19. En griego se acerca mucho al sentido inclusivo de «todos» el uso de *hoi polloi* en cuanto significa «multitud, masa, gente» (2 Mac 1,36), «público» (2,27); con mucha frecuencia tiene matiz despectivo: el pueblo llano, la masa, *plebs* (por ejemplo, *ton pollôn heîs).* Pero precisamente este matiz despectivo demuestra que no se trata de un uso en sen-

mente este matiz despectivo demuestra que no se trata de un uso en sentido inclusivo: el que habla se excluye a sí mismo y a sus semejantes de los *polloi.*

«la humanidad»). Cf. además Mc 9,26: *tous pollous* = «todos los presentes»; Rom 12,5: *hoi polloi hen sôma esmen en Christô* «todos nosotros somos un cuerpo en Cristo»; igualmente 1 Cor 10,17a: *hen sôma hoi polloi esmen* (paralelo *hoi pantes,* v. 17b); 1 Cor 10,33: *me zetôn to emautoû symphonon alla to tôn pollôn, hina sothôsin* («no buscando mi provecho, sino el de *todos,* para que se salven»); Heb 12,15: *kai dia tautes mianthôsin hoi polloi* («y por ella se contaminaría *toda la comunidad»)* [35]. En sentido adjetival aparece en Lc 7,47: *apheontai hai hamartiai autês hai pollai:* «Dios (cf. p. 210) le ha perdonado sus pecados, que eran muchos».

También la forma sin artículo puede tener el mismo sentido inclusivo [36]. *Hen. Etiop* 62,3.5 parafrasea la palabra *rabbîm* sin artículo, comentando Is 52,14: «todos los reyes, los poderosos, los exaltados y los que poseen la tierra firme» [37]. En el NT habría que citar Mc 1,34: *kai etherapeusen pollous* («y curó a muchos»): es difícil admitir que Jesús curase sólo a algunos enfermos; cf. Mt 8,16 *pantas* («todos»), Lc 4,40 *heni hekasto* («a cada uno») (por tanto Mc 1,34 hay que traducirlo, por ejemplo, así: «fue grande el número de curados»); cf. además Mc 10,48 *polloi* paralelo a Mt 20,31 *ho ochlos* y *passim* [38]. Jn 1,29 parafrasea con *ho kosmos* el *rabbîm* sin artículo de Is 53,12 [39]. Cuando 4 Esdras 8,3 escribe: *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur* («ciertamente han sido creados muchos, pero se salvarán pocos»), el primer miembro de la frase comprende lógicamente a todos los hombres [40]. Asimismo el *polloi* sin artículo en la frase de Mt 22,14, exactamente calcada de la anterior, *polloi gar eisin kletoi, oligoi de eklektoi* habrá que entenderlo en sentido inclusivo: «todos»; por eso la primera parte de la frase *polloi gar eisin kletoi* («porque

[35] Cf. A. Seeberg, *Der Brief an die Hebräer* (Leipzig 1912) 136, 140.

[36] Ejemplos del AT: cf. Jeremias, *art. cit.,* 537,3-9.

[37] En mi artículo citado aduzco más ejemplos de la literatura poscanónica (539,8-23).

[38] Jeremias, *art. cit.,* 541,18 - 542,12.

[39] Jn 1,29 *ho airon ten hamartian toû kosmou* es una cita libre de Is 53,12: *heṭ' rabbîm naśa'.*

[40] Igualmente 4 Esd 4,34: «Tú deseas (la venida del fin) por causa de ti mismo, pero el Altísimo (duda) por causa de muchos» (lat.: *pro multis;* árabe: «por causa de la colectividad», según la edición de J. Gildemeister,

Esdrae liber quartus arabice e cod. Vat. [Bonn 1877]). La palabra «muchos» significa la humanidad. En el original griego (perdido) se leía ciertamente *polloi,* probablemente sin artículo.

todos son los llamados» [al banquete mesiánico]) no se refiere a una predestinación por parte de Dios, sino a una invitación incondicional y absoluta. Por aquí tendría que ir la solución de esta dificultad clásica [41]. *Rabbîm/polloi,* usados como adjetivos, pueden tener también sentido inclusivo. Cuando a Abrahán se le llama en Rom 4,17-18 *pater pollôn ethnôn* = «padre de multitud de pueblos» (cita de Gn 17,5), tanto la interpretación precedente *pater panton hemôn* («padre de todos nosotros») (v. 16) como la exégesis rabínica universalizante de Gn 17,5 prueban que se está pensando que Abrahán es el padre de todas las naciones [42]. *Polloi* con sentido inclusivo y sin artículo aparece dos veces seguidas, una como adjetivo y otra como sustantivo, en 2 Cor 1,11 [43]: *hina ex pollôn prosopon* («por muchas personas = por boca de todos») *to eis hemâs charisma dia pollôn* («por muchos = por toda la comunidad») *eucharistethê hyper hemôn.* Mt 10,45 par. *lytron anti pollôn* es de especial importancia para nuestro pasaje [44]. Tanto la referencia de Mc 10,45 a Is 53,10-12 [45] como el texto paralelo de 1 Tim 2,6 *antilytron hyper panton* («precio de la libertad de todos») [46] prueban que *polloi* tiene aquí un sentido inclusivo («todos»). Nuestro pasaje Mc 14,24 [47] hay que interpretarlo también, igual que Mt 10,45, en sentido inclusivo. Por tanto, *pollôn* es un semitismo.

16) 14,24: *to ekchynnomenon hyper pollôn* («que se derrama por todos»). La posposición de la construcción preposicional responde al orden de la frase semítica. El hecho de que, tanto

[41] Esta dificultad aparece claramente en K. L. Schmidt, *kaleo ktl,* en ThW III (1938) 496.

[42] Billerbeck III 211; H. Lietzmann, *An die Römer* (Tubinga [4]1933) 55, a propósito de 4,17; J. Jeremias, *polloi,* en ThW VI (1959) 539,29-32; 542,31-35. También tiene sentido inclusivo el adjetivo *polloi* en Heb 2,10, donde se dice de Dios: *pollous hyious eis doxan agagonta:* «(proponiéndose) conducir muchos hijos (es decir, la gran multitud de los hijos) a la gloria».

[43] La indicación de este texto es de E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* [I]: ThRsch 9 (1937) 191.

[44] J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele (Mk. 10,45):* «Judaica» 3 (1947/48) 249-264.

[45] La ausencia del artículo antes de *pollon* en Mc 10,45 se explica porque tampoco Is 53,11.12b (LXX) lleva artículo antes de *polloi* (el Targum tiene en ambos sitios *saggi'in;* por tanto, sin artículo).

[46] Cf. Rom 8,32 *hyper hemôn panton paredoken auton.*

[47] Cf. ...

Cf. pp. 196s. A propósito de la ausencia de artículo, cf. nota 45. Además hay que notar que en arameo la estricta diferenciación entre la forma determinada y la indeterminada tiende a desaparecer.

Mateo como Lucas, independientemente uno de otro, hayan colocado esa construcción (2 veces) entre el artículo y el participio, prueba que la posposición sonaba muy dura en griego a causa de la cacofonía.

c) La renuncia a beber de nuevo.

17) 14,25: *amen* = hebr. *'amen.* Mateo 26,29 confiere un matiz griego a esta locución transformándola en *de,* Lc 22,18 hace lo mismo, cambiándola en *gar*[48]. El «amén» es un signo característico de la *ipsissima vox*[49]. Mc 14,25 es el duodécimo de los trece «amén» que se encuentran en su evangelio.

18) 14,25: *ouketi ou me* («desde ahora no»). Esta acumulación de negaciones es «un barbarismo en griego»[50] (11 veces en los LXX para traducir *lo' 'wd* o *lo'* o *'ên;* en el NT: cf. Ap 18,14; Lc 22,16); se debe a poca habilidad del traductor. Los traductores que traducen a una lengua distinta de la materna incurren fácilmente en expresiones demasiado duras.

19) 14,25: en lugar de *ouketi ou me pio* («desde ahora no beberé»), D *a d f* arm leen *ou me prosthô peîn* y Θ *ou me prosthômen pieîn.* Esta perífrasis que corresponde a «no volver a», «en adelante no»[51] es un semitismo (D = *'wsef lemište;* Θ = *nôsef lemištê).* La primera persona plural en lugar de «yo» (Θ) responde al estilo usual del lenguaje galileo-arameo.

Del juicio que demos acerca de los semitismos que se encuentran en las variantes del códice D depende cuál de las dos lecturas ha de tenerse por original: *ouketi ou me pio* o *ou me prosthô[men] p[i]eîn.* Recientemente, algunos autores han vuelto a plantear la discusión sobre el tema[52]. Se dan dos opiniones opuestas. La primera sostiene que *prosthô[men] p[i]eîn* es un biblicismo secundario[53]. Ahora bien, aunque es verdad que *prostithenai* con infinitivo es frecuente en los LXX, el uso idiomático de la primera persona del plural *prosthômen* no se puede explicar por este camino. La segunda opinión, propuesta por J. Wellhausen, defiende

[48] Cf. además pp. 178s, nn. 23, 28.
[49] Cf. pp. 178, n. 23; 220.
[50] P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20:* RB 48 (1939) 379.
[51] Cf. Lc 20,11.12.

Cf. Lc 20,11.12.

[52] A. J. Wensinck y M. Black.

[53] H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7-14)15-18* (Münster 1953) 35, n. 154.

que en D se han conservado algunos semitismos originales, de los que el texto se fue purificando progresivamente[54]; pero es absolutamente inverosímil que, de todos los códices mayúsculos, solamente D y Θ hayan podido conservar el texto original. M. Black, modificando la tesis de Wellhausen, sale al paso de esta objeción: Black defiende que las variantes semitizantes del texto de los evangelios hay que atribuirlas a «reproducciones extracanónicas» de las palabras de Jesús[55]. Con otras palabras: la variante de D Θ *al* en el texto de Mc 14,25 procede de la tradición oral. Si esta propuesta sumamente aceptable de Black está en lo cierto, entonces *ouketi ou me pio, ou me prosthô peîn* y *ou me prosthômen pieîn* son variantes de traducción y de tradición del mismo valor. Tanto el texto de cada una de las tres variantes como el hecho de que existan tres traducciones en mutua competencia apuntan a un original semítico.

20) 14,25: *ou me pio ek toû genematos tês ampelou* («no beberé más del fruto de la vid») no es griego. En griego la partícula *ek* junto al verbo *pinein* hace referencia a la copa de la que se bebe; la bebida misma va en acusativo o en genitivo partitivo. Lc 22,18 confirma que esta construcción es incorrecta en griego, suavizando el *pinein ek* por *pinein apo toû genematos tês ampelou.* En cambio, en hebreo y en arameo, *min* es una partícula corriente para introducir la bebida. Cf. Gn 9,21 *uayyešt min hayyayin* (LXX *kai epien ek toû oinou); Midr. Qoh.* 3,4 ad 3,2 *štwn mn hdyn ḥmr*ʾ «bebed este vino», y *passim*[56]. En el NT se pueden aducir: Jn 4,13 *ho pinon ek toû hydatos toutou;* v. 14: *hos d'an pie ek toû hydatos...;* Ap 4,10 *pietai ek toû oinou;* 18,3 *ek toû oinou... pepokan.*

21) 14,23: *to genema tês ampelou* («el fruto de la vid») para significar «vino» es una fórmula litúrgica fija utilizada para la bendición de la copa en el judaísmo del tiempo de Jesús. Se pronunciaba, por cierto, antes y después de comer. Antes de tomar el vino alababan a Dios como *boreʾ pᵉrî haggefen (Ber* VI, 1; *Tos. Ber.* IV, 3 [8,24s]; *b. Pes.* 103a; 106a y *passim).* A propósito de la colocación del artículo cf. también Dn 5,1 *Ḥamraʾ šateh* «bebiendo vino».

[54] J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Berlín ²1911) 9.
[55] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford

[2]1954) 214.

[56] Ulteriores referencias rabínicas en A. Schlatter, *Der Evangelist Johannes* (Stuttgart 1930) 120, a propósito de Jn 4,13.

22) 14,25: *heos tês hemeras ekeines* («hasta [que llegue] el día»). *Ekeinos* aquí no es enfático, sino redundante. Probablemente debe su existencia a un pronombre demostrativo arameo [57] o hebreo [58] empleado pleonásticamente. Mc 14,21 par. nos ofrecen otro ejemplo de este uso de *ekeinos* [59]. La presencia de este *ekeinos* redundante debe considerarse como un error de traducción.

23) 14,25: *en tê basileia toû Theoû* («en el reino de Dios»). En este giro lingüístico *basileia* no significa el reino de Dios en cuanto magnitud espacial, como sería lo natural en una mentalidad griega. Igual que *malkût,* tiene sentido dinámico. Compárese con el dato cronológico de Dn 6,29 *b^{e}malkût daryaweš* «bajo el gobierno (reinado, soberanía) de Darío». Análogamente *en tê basileia toû Theoû* no es un dato espacial, sino temporal: «cuando Dios constituya su reinado» [60].

Por el contrario, el número de grecismos en Marcos es mínimo.

14,22: *esthionton autôn* («mientras cenaban»). El genitivo absoluto es desconocido en las lenguas semíticas. No es casualidad

[57] Ejemplos en F. Schulthess-E. Littmann, *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch* (Tubinga 1924) 95 § 190,2b; G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (Leipzig ²1905) 113s, § 17,9; *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 58s, 164; H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II. Short Grammar of Galilaean Aramaic* (Lund-Leipzig 1939) 77, § 340; A. Ungnad, *Syrische Grammatik* (Munich 1913) 31, § 15c; M. L. Margolis, *Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds* (Munich 1910) 72, § 51b; Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik* (Halle 1875 = Darmstadt 1954) 344, n. 2, § 239; P. Joüon, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des évangiles:* «Recherches de Science Religieuse» 17 (1927) 213s; *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus Christ* (París 1930) 162, 263.

[58] Por ejemplo, 1 Sm 17,28.

[59] Pronombres demostrativos superfluos: Mt 5,19; 10,23.42; 18,6.10.14; 24,14; 25,40.45 (con respecto a estos versículos, cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* [Gotinga ⁷1965] 205); 26,29a; Mc 4,11; 9,42; 13,24; Lc 12,47; 19,27. En Juan son todavía más frecuentes.

[60] Los semitismos mencionados se encuentran también en otros pasajes de Marcos (lo cual no es sorprendente, porque el griego de Marcos tiene un fuerte carácter semítico). Resulta difícil comprender cómo N. Turner, *The Style of St. Mark's Eucharistic Words:* JThSt 8 (1957) 108-111, apoyándose en esta tesis, llegue a dudar de que Marcos usa una fórmula en 14,22ss. No puede caber la menor duda de que se trata de una fórmula;

lo atestigua la tradición paralela, especialmente 1 Cor 11,23-25, y además se confirma por las observaciones aducidas en la p. 101 (especialmente las notas 4 [con respecto a Mc 8,7] y 5).

que este grecismo se manifieste claramente como una conexión redaccional (cf. p. 120).

14,23: *eucharistesas* («dio gracias»). Semitismo helenizado (cf. núm. 4.9).

14,25: *kainon* («nuevo») usado como predicado sería insólito en hebreo y en arameo [61].

2. *Mateo*

La versión de Mateo es una reelaboración helenizante del texto de Marcos.

3. *Lucas*

a) El marco.

En el contexto lucano (22,15a. 17a. 20a) reaparecen masivamente, como se ve en el estudio comparativo, los semitismos notados en Marcos (1,3,5,6,7; cf. 8). No obstante, no se puede hablar sin más de helenización: 22,15 *pros autous* (en lugar del dativo; singularidad típica de Lucas); 22,17.19 *eucharistesas* (cf. núm. 4); 22,19.20 *legon* (cf. núm. 2).

b) Las palabras explicativas.

Aquí aparece en Lucas un semitismo nuevo y muy interesante: la ausencia de cópula en las palabras pronunciadas sobre la copa (22,20). También es semitizante el causal *en (tô haimati mou)* (*b*^{e} «en virtud de»). Pero, en contrapartida, el texto lucano lleva a cabo una finísima helenización de las palabras explicativas: *hymôn* entra en lugar de *pollôn* (vv. 19.20, cf. núm. 15), *hyper hymôn* está puesto dos veces antes del participio (vv. 19.20, cf. núm. 16). Asimismo la adición *kaine* (v. 20) antecede, con estilo nada semítico, al sustantivo correspondiente. Tampoco es semítico el giro *doûnai to sôma*.

c) La renuncia a beber de nuevo.

Ya hemos visto (pp. 194s) que la renuncia a beber de nuevo aparece en Lucas, sobre todo si se compara con Mc 14,25, fuerte-

[61] Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 164. Además se puede preguntar si Jesús dijo *toû theoû* o, más bien, usó una perífrasis del nombre de Dios.

mente helenizada. Ya habíamos advertido allí que el colorido griego, al menos parcialmente, era anterior a Lucas. Esta constatación puede aplicarse también a los grecismos lucanos en el contexto y en las palabras explicativas; ciertamente son pre-lucanos *eucharistesas, legon, hymôn,* anticipación de *kaine,* porque se encuentran ya en Pablo.

4. *Pablo*

De los 23 semitismos que hemos identificado en el texto de Marcos, del 17 al 23 pertenecen a 14,25, un versículo que Pablo no ha reproducido *in extenso.* De los 16 semitismos restantes reaparecen en Pablo sólo 3 (núms. 3, 6, 14). Pablo evita los semitismos restantes o los heleniza (1 Cor 11,23 presenta una introducción solemne nombrando al sujeto y eliminando el *kai* que sonaba duro a la sensibilidad lingüística griega; el v. 24 tiene *eucharistesas* en lugar de *eulogesas,* que podría ser mal comprendido por los lectores griegos; *hymôn* aclara el semitismo *pollôn;* el pronombre personal está puesto dos veces delante del nombre correspondiente con el fin de dar mayor énfasis). Si a esto se añade que, como hemos dicho[62], las palabras sobre el pan tienen en Pablo una forma imposible en lengua semítica, se desprende que el relato de la eucaristía según Marcos es lingüísticamente más primitivo[63]. Se llega al mismo resultado comparando la versión paulina de las fórmulas de la eucaristía con la de Lucas. La paulina es más griega, en primer lugar, por la introducción y por la doble anticipación del pronombre personal y, en segundo lugar, por la inclusión de la cópula *estin* (1 Cor 11,25; distinto en Lc 22,20)[64].

Por tanto, el relato de Pablo viene a ser, lingüísticamente, una versión de la antigua tradición semítica acomodada a la mentalidad de los lectores de lengua griega, o mejor, a las comunidades griegas, ya que, en el caso de Pablo, se trata de una fórmula litúrgica fija[65].

[62] Cf. p. 182.

[63] Ya desde el punto de vista puramente lingüístico resulta insostenible la tesis de G. Loeschcke, *Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie:* ZWissTh 54 (1912) 197: «El relato de Marcos se compone del antiguo texto sinóptico que nos ha conservado Lucas (se piensa en 22,15-18) y de las palabras (paulinas) de la institución que se empleaban en la liturgia de las comunidades paulinas».

[64] H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* I:

«Biblica» 32 (1951) 383.

[65] Cf. pp. 105-110.

Por consiguiente llegamos al siguiente resultado: entre todas las versiones del relato de la eucaristía, la de Marcos es la que presenta con mucho un colorido más fuertemente semítico; la versión lucana está ya más acomodada a la sensibilidad lingüística griega; respecto a Pablo, aunque su relato sea literariamente el más antiguo, presenta el grado más elevado de helenización. Este resultado tiene una importancia enorme para determinar la época en que se originó la tradición de las palabras de Jesús en la última cena.

IV. ANTIGÜEDAD DE LA TRADICION

Resumiendo podemos constatar lo siguiente:

1. La tradición de Marcos y la de Pablo/Lucas son independientes una de otra; además no pueden remontarse a una fuente griega común, porque las divergencias entre ambas tradiciones son demasiado grandes. Por otra parte, como ya hemos visto [1], las dos redacciones coinciden plenamente en los rasgos fundamentales de su contenido [2]. Por tanto se puede afirmar que la base de ambas formas textuales radica en una tradición común de la última cena; de modo que nos encontramos ante «dos formulaciones independientes de una misma tradición» [3]. Esta tradición primitiva, como lo demuestra el análisis de Marcos [4], estaba formulada en arameo o en hebreo.

2. Pablo [5] presenta ya un desarrollo de la tradición más an-

[1] Cf. pp. 180-188.

[2] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 227: «Como resultado de nuestra investigación podríamos afirmar que Pablo conoce la misma tradición de la última cena que la que conoció Marcos». M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [5]1966) 207.212; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 66s, etc.

[3] Lietzmann, *op. cit.*, 218; W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie. Sacrement et sacrifice* (Gembloux-París 1931) 345-352.

[4] Cf. pp. 188-201.

[5] A. Loisy, *Les origines de la cène eucharistique*, en *Congrès d'histoire du Christianisme* (Homenaje a A. Loisy; París 1928) 83ss, propuso —con reservas— y trató de fundamentar la idea de que el relato de la última cena en la primera carta a los Corintios y su contexto habrían sido interpolados en época de la *Didaché* (p. 85). Sus argumentos son sumamente pobres. Por una parte, Loisy duda de que, nada más marcharse Pablo, se

pobres. Por una parte, Loisy duda de que, [illegible] Pablo, se hubieran podido introducir en las celebraciones eucarísticas de Corinto unos «desórdenes inauditos», como los que describe 1 Cor 11,17-34 (p. 84); por

tigua, y no sólo en el lenguaje, sino también en el contenido; sin duda pretendió adaptar la tradición a la mentalidad de las comunidades helenísticas.

En el proceso de transformación, cuyo resultado es la versión paulina, entran en juego diversos factores interferentes, que resumimos a continuación. 1. En el uso litúrgico se deja sentir muy pronto la tendencia a formular en perfecto paralelismo las palabras explicativas del pan y las del vino; como consecuencia el *to hyper hymôn* pasa a la fórmula del pan (pp. 182s) y el mandato de reiteración se cita dos veces. La celebración «bajo una especie» contribuyó a reforzar la fórmula del pan y a reducir el segundo mandato de reiteración *(hosakis ean pinete)* (p. 54, nota 78). En el cambio de *pollôn* por *hymôn* se refleja el empleo de las palabras explicativas como fórmulas de distribución (p. 188). 2. Puede apreciarse, además, una tendencia a la clarificación: los semitismos *eulogesas* (p. 190) y *pollôn* (pp. 194ss) se prestaban a confusión para los no judíos; y por eso se cambiaron. *To poterion* aclara el segundo *toûto, kaine* aclara *diatheke*. 3. La referencia a Jr 31,31-34 manifiesta una reflexión teológica incipiente. 4. Finalmente, la complicada construcción de la frase de Pablo a propósito de la copa podría deberse a motivos apologéticos (p. 183).

Estas transformaciones no pueden atribuirse en modo alguno al mismo Pablo; cierto que su relato de la última cena no había quedado aún definitivamente fijado [6], pero era desde hacía mucho tiempo «material de tradición formulado ritualmente» [7]. Esto se deduce con toda seguridad del vocabulario no paulino de 1 Cor 11,23-25 [8], y de la amplia coincidencia entre la fórmula paulina y la versión lucana (lingüísticamente independiente de Pablo) [9].

3. El relato paulino de la cena es la consignación escrita más antigua de palabras de Jesús sobre sí mismo; se escribió probable-

otra parte, duda también de que, ya en el año 55 o 56, Pablo y la cristiandad de su tiempo hubieran tenido una «gnosis de la salvación», como la que presupone el relato de la última cena en 1 Cor 11,23-25 (p. 85). Loisy es suficientemente lógico como para conceder que, si se comparte esta segunda duda, habría que tener por interpolados todos los demás pasajes paulinos que se refieren a esta «gnosis de la salvación». ¿Cómo explicar el origen del cristianismo, si se suprime la cruz de su kerigma más primitivo? Esto es secreto de Loisy.

[6] Cf. p. 109.

[7] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 277.

[7] R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1954) 277.

[8] Cf. p. 109.

[9] Cf. p. 170.

mente a comienzos del año 54 [10]. Cuando Pablo dice que ha transmitido a los corintios oralmente el texto del relato (1 Cor 11,23: *ho kai paredoka hymîn:* «os lo transmití a vosotros»), nos traslada al otoño del año 49, al comienzo de su labor misionera en Corinto. Pero habrá que remontarse a una época anterior, porque el Apóstol dice que el relato le fue transmitido a él (lcc.: *ego gar parelabon apo toû kyriou:* «porque venía del Señor») [11]. ¿Cuándo recibió Pablo personalmente la tradición de la cena? ¿En su conversión? Es muy verosímil. No obstante, si se observa la formulación hay que contestar que el texto de 1 Cor 11,23-25 es más tardío. La circunstancia de que la versión paulina de la tradición se formó en ambiente helenístico [12] y los contactos de la versión de Pablo con la de Lucas [13] y con la de Juan [14] hacen suponer que 1 Cor 11,23-25 reproduce la formulación de las palabras de la cena que usaba la comunidad de Antioquía [15]. Otra observación confirmará esta conclusión: la versión joánica tiene muchas coincidencias con la de Ignacio de Antioquía [16]. Ahora bien, Pablo se estableció en Antioquía lo más tarde a mitad de los años 40 (Hch 11,26).

4. No obstante, en ambos pasajes Lucas es más antiguo que Pablo, tanto por razones lingüísticas (cf. p. 201b) como por el contenido (ausencia del segundo mandato de reiteración); por tanto, Lucas remite a un estadio prepaulino de la forma paulina de la tradición. Marcos nos lleva a una época aún más temprana; desde el punto de vista lingüístico, ha conservado una versión de la tradición considerablemente más antigua que la de Pablo y aun que la de Lucas. Desde el punto de vista lingüístico, es Marcos, con todos sus semitismos, el que está más cerca de la tradición primitiva. Estas constataciones son de gran importancia para fijar la época de la tradición. Hemos visto que la formulación paulina es el resultado de una transformación de la tradición operada en ambiente griego antes del año 45. El texto de Lucas se formó a

[10] Para la datación, cf. p. 149, n. 1.

[11] Para esto, cf. p. 105.

[12] Cf. p. 202.

[13] Cf. pp. 166s.

[14] Juan y Pablo coinciden en usar la construcción con *hyper* con ocasión del pan; y en ambos falta el participio.

[15] Cf. p. 170. Cf. también A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart 1931) 421; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 277;

gart 1951) 421; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 277, J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue* (París 1937) 227.

[16] Cf. p. 217.

partir de este proceso de transformación iniciado a comienzos de los años 40. Todavía anterior a la formulación lucana es la tradición, en lengua semítica, que Marcos nos transmite con toda fidelidad desde el punto de vista del lenguaje. Y con esta tradición llegamos al primer decenio después de la muerte de Jesús.

V. LA FORMA MAS ANTIGUA DE LA TRADICION

a) *Las variantes*

La tradición de Marcos es, desde el punto de vista lingüístico, la más antigua. Acabamos de verlo. Y ahora nos viene la tentación: ¿se podría concluir que Marcos ha conservado intacta la forma más primitiva de la tradición? Una respuesta positiva a esta pregunta, así sin más, sería precipitada. Porque, por una parte, también Marcos ha pagado su tributo a la evolución (por ejemplo, en la concentración de las fórmulas del pan y del vino); por otra parte, todas las demás versiones (excepción hecha de la de Mateo, que depende de Marcos) han conservado rasgos más antiguos que Marcos. Por ejemplo, en Pablo, el giro *meta to deipnêsai;* en Lucas, la duplicación de la llamada perspectiva escatológica y la ausencia de cópula en la fórmula del vino; en Juan, la variante de traducción *sarx*[1].

H. Schürmann descubre el texto más antiguo de las palabras explicativas, no en Marcos, sino en Lucas. Su detallada y precisa investigación *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) dedica a estos dos versos nada menos que 153 páginas y llega al siguiente resultado: prescindiendo de dos correcciones que probablemente se deben atribuir a Lucas (pone *legon* en 22,19a en vez de *kai eîpen* y añade en el v. 20a *to hyper hymôn ekchynnomenon)* y de otra corrección que Lucas se encontró ya hecha (desplazamiento de *hosautos* en el v. 20), tenemos en Lc 22,19-20 el «relato primitivo» (p. 131) que ya el mismo Pablo tuvo a su disposición (p. 132). Hay que decir que es mérito de Schürmann haber ayudado a tributar al texto largo de Lucas, anteriormente tan despreciado, los honores que se merece. Es cierto que la redacción lucana en su forma actual, con su doble construcción con *hyper,* es tardía; esto no excluye que su núcleo se revele lingüísticamente

tardía, esto no excluye que su núcleo se revele lingüística [illegible]

[1] Cf. p. 217.

como una forma previa del relato paulino [2]. Pero la versión de Lucas está, por otra parte, considerablemente más acomodada a la sensibilidad lingüística griega que la de Marcos. Esto ha quedado bien claro al comparar Lc 22,18 con Mc 14,25 [3]. Y, como hemos visto en la p. 202, lo mismo puede decirse del contexto y de las palabras explicativas. Schürmann ha impugnado estas conclusiones, pero creo que no tiene razón. Concretamente, su intento de reivindicar para el «relato primitivo» *hymôn* en vez de *pollôn* y *eucharistesas* en vez de *eulogesas,* me parece que no ha tenido éxito; por otra parte, no se ha dado cuenta de que la sintaxis de las fórmulas y de todo el contexto no es semítica. Los grecismos de la versión lucana son, en gran parte, prelucanos [4], más aún, prepaulinos [5]; por consiguiente puede atribuirse a Lucas solamente una pequeña parte de ellos. A esto se añade que reaparecen plenamente en Lucas todas las transformaciones secundarias que hemos indicado en las pp. 203s, n.° 2, menos el segundo mandato de reiteración. Aparte de todo, se debería proceder quizá con más cautela en cuanto a la esperanza de poder llegar a reconstruir palabra por palabra un «relato primitivo». La tradición tiene tantos estratos, que será difícil llegar a esa reconstrucción. Me alegra poder añadir que H. Schürmann me ha hecho saber que hoy no volvería a usar la expresión *Urbericht* («relato primitivo») para designar la versión del relato de Lucas que él ha tenido por prelucana [6].

Por tanto, para investigar la forma primitiva de las palabras de la última cena, lo mejor que podemos hacer es tomar como punto de partida el hecho de que nos han llegado por tres ramas distintas de la tradición: la de Marcos, la de Pablo/Lucas y la de Juan. Las tres coinciden en lo sustancial, aunque cada una tiene sus peculiaridades en la formulación. Ahora bien, es un hecho que la difícil construcción de Mc 14,25: *ouketi ou me pio* cuenta con dos variantes de traducción semitizantes *(ou me prosthô peîn / ou me prosthômen pieîn)* procedentes, con toda probabilidad, de la tradición oral [7]. Si esto sucede en Marcos, no podremos negar la posibilidad de que, ya en el estadio semítico de la tradición, el número de variantes en las palabras de la cena fuera mayor de lo

[2] Cf. pp. 169s.
[3] Cf. pp. 178s.
[4] Cf. pp. 202s.

[5] Cf. pp. 202s.
[6] Carta del 25 de marzo de 1959
[7] Cf. p. 198, n.º 19

que nuestros textos permiten rastrear. La traducción al griego, hecha en sitios distintos y en un tiempo en el que todavía no se había fijado litúrgicamente la formulación, dio como resultado nuevas divergencias en la tradición oral. La forma primitiva se oculta detrás de esta ramificación de la tradición. No podemos abrigar la esperanza de llegar a conseguir una reconstrucción del texto hasta en sus mínimos detalles. Tendremos que contentarnos con la constatación de que Marcos es el que, desde un punto de vista lingüístico, está más cerca de aquella forma primitiva. Con todo, apoyados en los resultados obtenidos hasta el momento, podemos aventurar algunas afirmaciones acerca de la tradición más antigua que se oculta detrás de esta ramificación. Una vez más vamos a hacer la distinción entre marco contextual y palabras de la cena.

b) *¿Liturgia o relato histórico?*

En cuanto al contexto (cf. cuadro sinóptico en p. 119), todos los relatos (Mc/Mt, Pablo,Lc) coinciden de tal manera en las palabras sobre el pan, que tenemos que concluir que nos encontramos ante la tradición más antigua. Resulta especialmente llamativo que las cuatro narraciones tienen pequeñas divergencias en uno u otro detalle, pero todas coinciden en una cosa: las cuatro acentúan fuertemente el verbo *eklasen,* y precisamente en indicativo. En la introducción a las palabras sobre la copa hay que atribuir una gran antigüedad a la frase *meta to deipnêsai* (Pablo/Lc) porque va en contra de la praxis litúrgica que, ya muy temprano, había unido los ritos del pan y del vino [8] y porque no acusa ninguna tendencia a adaptar el marco de las palabras sobre la copa a la fórmula del pan. Otro argumento a favor de la gran antigüedad de *meta to deipnêsai* es la variante *meta to emplesthênai* (Did 10,1). Sin embargo, la introducción de Marcos a las palabras sobre la copa es también muy antigua, como lo prueba, además de los semitismos [9] y de la ausencia del artículo delante de *poterion* [10], la inversión («hysteron-proteron») *kai epion... kai eîpen* («y bebieron y dijo»), ya que en realidad la palabra explicativa debería haberse pronunciado antes de que bebieran los discípulos. Finalmente, si nos fijamos en el contexto de la llamada perspectiva

[8] Cf. pp. 121-130.

[9] Cf. pp. 192s.

[10] Distinto en 1 Cor 11,25; Lc 22,20 ... influjo del lenguaje ritual

Diversamente 1 Cor 11,25; Lc 22,20 por influjo del lenguaje ritual (cf. p. 120).

escatológica, resulta extraño que en Mc 14 el v. 25 siga al v. 24 de una manera tan «poco orgánica» [11]; el v. 25 parece un «torso» [12], un fragmento separado [13]. Pero, sobre todo, tratándose de una declaración solemne de renuncia [14], parece imprescindible una introducción al estilo de Lc 22,17. Al añadir el v. 25 (Mc 14,25) a las palabras explicativas (este versículo, como puede verse en Pablo y Lucas, no formaba parte de la fórmula litúrgica antigua), pudo haberse eliminado dicha introducción, teniendo en cuenta Mc 14,23. Por tanto, podría decirse que las palabras del contexto en Lc 22,15a.17a.b (plato de entrada), Mc 14,22a (palabras sobre el pan) y 1 Cor 11,25a (palabras sobre el vino) son, en su contenido, las más próximas a la versión más primitiva del marco contextual.

Sin embargo, no hemos mencionado todavía la observación más importante a propósito del contexto. Se deduce del análisis comparativo de toda la introducción a las palabras explicativas. Mientras que Pablo presenta una introducción solemne (*ho kyrios Iesoûs en tê nykti hê paredidoto* = «el Señor Jesús, la noche en que iban a entregarlo»), nos encontramos en Lucas con un lacónico *kai;* Mc/Mt amplifican ese *kai* por medio de un genitivo absoluto redaccional (*esthionton autôn* = «mientras cenaban») [15] y Mateo lo sustituye por un *de*. Aquí hay que recordar lo dicho anteriormente. La versión de Pablo es una estilización litúrgica que utiliza una fórmula de profesión de fe [16]; la ausencia del pronombre personal después de *ho kyrios* indica que se ha escrito en un territorio fuera de Palestina [17]. En cambio, se ha demostrado que comenzar un pasaje con *kai* es una característica fija de la historiografía semítica [18]. La antigüedad de este uso queda confirmada por el doble testimonio, mutuamente independiente, de las dos ramas de la tradición: Mc/Mt (Mc 14,22) y Lucas/Pablo (Lc

[11] G. Loeschcke, *Zur Frage nach der Einsetzung und Herkunft der Eucharistie:* ZWissTh 54 (1912) 197; F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948) 41: «Falta de cohesión».

[12] W. Haupt, *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung* (Leipzig 1913) 135.

[13] H. Schürmann, *Der Paschamahlbericht Lk 22,(7-14)15-28* (Münster 1953) 42.

[14] Cf. pp. 227-240.

[15] Cf. p. 120.

[16] Cf. p. 120.

[17] G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig [2]1930) 268: «Hablar simplemente de 'el Señor' va contra el uso lingüístico de Palestina».

de "el Señor" va contra el uso lingüístico de Palestina».
[18] Cf. p. 188.

22,19). Este *kai* introductorio es prelitúrgico y —por insignificante que parezca— nos lleva a un resultado trascendental: lo primero no fue la liturgia, sino el relato histórico.

Al mismo resultado nos lleva la ausencia del sujeto, un fenómeno que también aparece en las dos ramas de la tradición (Mc 14,22; Lc 22,19). En efecto, es totalmente inverosímil que el nombre de Jesús perteneciera originariamente a la fórmula litúrgica y que fuera eliminado al utilizar dicha fórmula en el relato de la pasión. Porque la adición secundaria del sujeto tanto en Pablo *(ho kyrios Iesoûs)* como en Mateo *(ho Iesoûs)* muestra que la tendencia no era a suprimir el sujeto sino a explicitarlo. En cambio es típico del estilo narrativo semítico ser muy parco en repetir los nombres propios que designan al sujeto; esta sobriedad llega, en ocasiones, a hacer la frase incomprensible. Así que la ausencia de sujeto podría también apuntar a una antiquísima tradición narrativa prelitúrgica.

c) *¿Antiguas adiciones a las palabras explicativas?*

Por lo que se refiere a las palabras mismas de Jesús, la coincidencia sustancial de los diversos relatos, tanto en la declaración de renuncia como en las palabras explicativas, es tan grande [19] que se impone una conclusión: el contenido común de los relatos nos sitúa en las proximidades inmediatas de la forma primitiva. Si examinamos de cerca este fondo común de la tradición (pp. 180-184), no encontraremos más que dos puntos en que se pueda plantear la pregunta de si ya en una época más primitiva se amplificó un texto más antiguo: la idea de alianza *(diatheke)* y la expresión de lo que se ha llamado «redención vicaria» (o sustitución) (= *hyper).* El estudio comparativo de los textos (cf. pp. 180-188) ha demostrado con seguridad que, después de la ramificación de la tradición, se introdujeron diversas adiciones. En cambio aquí tenemos dos expresiones que aparecen en todos los textos y que, por tanto, si son amplificaciones, tuvieron que haber sido introducidas ya antes de la ramificación de la tradición, es decir, en la época más antigua.

1. La pregunta acerca de una posible amplificación surge, en primer lugar, en la expresión *to haîma mou tês diathekes* («mi sangre de la alianza») (Mc 14,24). Resulta casi imposible traducir literalmente al hebreo o al arameo de Palestina una frase como

literalmente al hebreo o al arameo de Palestina una frase como

[19] Cf. espec. p. 188.

ésta; la sintaxis semítica no admite, por regla general, un genitivo detrás de un sustantivo con sufijo pronominal [20]. Las traducciones siríacas demuestran lo dura que resultaba esta expresión para la sensibilidad lingüística semita. La syr^{sin} para Mc 14,24 y la syr$^{pal\ A}$ para Mt 26,28 son las únicas versiones anteriores a la Peshitta que aventuraron una traducción literal. Todas las demás se las arreglan como pueden, entendiendo —por cierto, artificialmente— *tês diathekes* como aposición: «Esto es mi sangre, la nueva alianza» [21], o cambiando el pronombre personal de primera persona a la tercera: «Esto es su (es decir, de la alianza) sangre, la de la nueva alianza» [22]. Por tanto, la expresión *to haîma mou tês diathekes,* en su forma actual, no suena a lenguaje de Palestina. Entonces viene la pregunta: ¿no será *tês diathekes* una interpretación teológica antigua [23] que, a la luz de Ex 24,8 y Jr 31,31-34, concibe la muerte

[20] Cf. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlín ^{2}1909) 114; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 146s. No se puede comparar con Mc 14,24 el genitivo totalmente distinto que se usa después de un sufijo pronominal proléptico (por ejemplo, Mc 6,22: *tês thygatros autês tês Herodiados:* es un aramaísmo). Una analogía formal con Mc 14,24 se encuentra en Gn 9,5 (LXX): *ton hymeteron haîma tôn psychôn hymôn;* pero el original hebreo dice: *ʾet-dim^{e}kem l^{e}napšotekem,* donde la preposición *l^{e}* tiene una función epexegética e introduce la determinación más precisa del sufijo («vuestra propia sangre»). Tampoco se puede cargar el acento sobre 1QS X, 4: *ḥsdyw ʿwlm,* porque *ʿwlm* como sustantivo no es muy preciso y el manuscrito es aquí particularmente defectuoso. La mejor comparación la ofrece Dn 2,34 (arameo) (cf. H. F. D. Sparks, en R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* [Londres 1954] 69), donde al sufijo le sigue un genitivo *(dî)* que describe la materia. Para el siríaco, J. A. Emerton, *The Aramaic Underlying to haima mou tes diathekes in Mk XIV.24:* JThSt 6 (1955) 238-240, presenta unos cuantos ejemplos de sustantivo con sufijo pronominal seguido de genitivo; los ejemplos están tomados fundamentalmente de la traducción de los salmos. Pero ni siquiera en siríaco esta construcción es «muy natural» (p. 239) porque, si lo fuera, la traducción de *to haîma mou tês diathekes* no habría causado tantos problemas a las antiguas versiones siríacas.

[21] Tat$^{aphr\ arab\ ned\ ns\ s}$, cf. Tat^{pers} (cf. p. 152); igualmente, Mt 26,28: sy$^{sin\ pal}$ (sy^{cur} *deest);* Lc 22,17: sy^{sin}; anáfora siríaca de los doce apóstoles (cf. A. Merx, *Das Evangelium Matthäus* [Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II/1; Berlín 1902] 385). Esta forma textual tiene profundas raíces en Siria y, por tanto, no se puede explicar de ninguna manera como distracción del copista (omisión de *d* en *dytqʾ* por haplografía; cf. Emerton, *op. cit.,* 239s). Hay que notar, además, que la dificultad para traducir *to haîma mou tês diathekes* se experimentó no sólo en Siria oriental, sino también en la occidental (Mt 26,28: sy^{pal}).

[22] Mt 26,28: sy$^{pal\ C}$.

[23] W. Wrede, *To haîma mou tês diathekes:* ZNW 1 (1900) 69-74; G. Hollmann, *Die Bedeutung des Todes Jesu* (Tubinga-Leipzig 1901) 145-148;

expiatoria de Jesús como sacrificio de alianza que inaugura el estadio escatológico de la salvación? La verdad es que esta objeción lingüística contra la frase *to haîma mou tes diathekes* se funda en una conclusión falsa que defendí en la 2.ª edición de este libro y de la que ahora quiero retractarme formalmente. El fallo estriba en el presupuesto implícito de que la secuencia verbal de la frase griega tenía que haber sido la misma que la de la frase original semítica. Es verdad que en favor de este presupuesto se puede apelar a los traductores sirios. Pero el hecho de que éstos, por reverencia al texto griego que manejaban, se sintieran servilmente atados a él, no nos da derecho a repetir su error. Lo cierto es que las lenguas semíticas piden una secuencia verbal de la frase distinta del griego [24]; tanto en hebreo como en arameo, el estado constructo tiene que llevar el sufijo siempre al final (es decir, el sufijo no va con el *nomen regens,* sino con el *nomen rectum);* pero en este caso el sufijo se refiere a toda la expresión. (Un ejemplo clásico es Heb 5,7 *hai hemerai tês sarkos autoû;* esta frase no significa «los días de su carne», sino «sus días de la carne» [= «su vida mortal»]; igualmente 1,2 *ep' eschatou tôn hemerôn touton* no significa «al final de estos días», es decir, de la era presente, sino «en esta etapa final», es decir, el comienzo de la nueva era). Consiguientemente el texto original semítico de *to haîma mou tês diathekes* es de suponer que sería en hebr. *dam berithi,* en aram. *'adam qeyami* («mi sangre de la alianza»); y esto solamente se podía traducir al griego de una manera correcta e inteligible transponiendo el pronombre personal. Entonces la expresión *to haîma mou tês diathekes* no da pie a ninguna objeción lingüística contra su originalidad. En cuanto al contenido de la frase, no puede negarse la posibilidad de que Jesús haya hablado de la alianza en su última cena. Es verdad que esta idea de alianza no tenía ningún relieve en la antigua liturgia de Pascua; sin embargo, fuera del contexto litúrgico, se encuentra ocasionalmente

W. Heitmüller, *Adendmahl I. Im Neuen Testament,* en RGG I (1909) 31s; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 147 («posible»); C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen ²1924) 177s; K. Völker, *Mysterium und Agape* (Gotha 1927) 27.39-50; H. Windisch, recensión de J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Gotinga 1935) publicada en «Deutsche Literaturzeitung» 6 (1935) col. 979s; R. Bultmann, *Die Frage nach der Echtheit von Mt. 16,17-19:* ThBl 20 (1941) 272.

[24] Agradezco al Dr. Reinhard Deichgräber esta indicación, que me ha dado

[24] Agradezco al Dr. Reinhard Deichgräber esta indicación, que me ha dado ocasión de repensar el problema.

la conexión entre Pascua y alianza [25]. Más peso tiene lo que sabemos por los escritos esenios, especialmente por el Documento de Damasco, acerca de lo viva que estaba en tiempos de Jesús la promesa de la nueva alianza (Jr 31,31-34)[26]. En este sentido es importante constatar que, en los escritos esenios, la comunidad que ha entrado en la alianza se describe con imágenes de construcción, plantación, templo y rebaño. Siendo así que Jesús habla a la comunidad salvífica usando las mismas imágenes, no sería extraño que la idea de la nueva alianza le fuera familiar, aunque no conste expresamente en la tradición de sus palabras [27].

2. Vamos al segundo punto. La construcción *hyper*, ¿entraña una interpretación? [28]. Por supuesto, no se puede apelar a Justino para dar una respuesta afirmativa [29], porque en su versión las palabras de la cena tienen la forma breve *toût' esti to sôma mou* y *toûto esti to haîma mou* [30]; además, Justino pertenece a una época demasiado tardía [31]. La duda sobre la originalidad primitiva de la construcción *hyper* vendría provocada más bien por el lugar fluctuante que ocupa: Pablo y Juan la ponen en las palabras sobre el pan, Marcos y Mateo en la copa, Lucas en ambas fórmulas. Las palabras errantes son sospechosas; en la mayoría de los casos se trata de glosas marginales que se fueron introduciendo ulteriormente en el texto. Sin embargo, es imposible que esta construcción con *hyper* proceda de una glosa marginal, porque las diversas ramas de la tradición no se pueden reducir, desde el punto de vista literario, a un arquetipo. Además ya hemos visto en las pp. 182s que hay muchas razones para suponer que originariamente esta construcción formaba parte de las palabras pronunciadas sobre la copa. De todas maneras, no hay objeciones lingüísticas en contra de la

[25] Cf. p. 247, n. 46.

[26] Cf. además Bar 2,35; Jub 1,17s.23-25. La literatura rabínica cita muy poco Jr 31,31-34 (Billerbeck I, 243; III, 89s,704,848; IV, 832,850 [dos veces] 918) y siempre evita la idea de la nueva alianza, menos en un pasaje tardío (Pes. 12, según la edición de S. Buber [Lyck 1868] 107a *par.* Tanh. Ex., jtrw, según la edición de S. Buber [Vilna 1885] 38b). Esto se explica, como se ve por Midr.Cant. a propósito de 1,14, por razones polémicas contra el cristianismo (Billerbeck, II, 279, y especialmente 280, n. 1).

[27] Se puede encontrar un eco de *diatheke* en el *diatithemai* de Lc 22,29.

[28] R. Bultmann, *Die Frage nach der Echtheit von Mt. 16,17-19:* ThBl 20 (1941) 272; E. Schweizer, *Abendmahl I. Im NT,* 3, en RGG I ([3]1957) 13s.

[29] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [3]1958) 148.

R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga [3]1958) 148.

[30] Apol. I, 66,3.

[31] Cf. pp. 146s. Así lo había dicho ya Wrede (cf. p. 211, n. 23) 70.

expresión; su acusado carácter semítico (cf. pp. 193-198) aboga más bien por una gran antigüedad.

No se puede descartar la posibilidad de alguna que otra adición aislada introducida ya en una época muy antigua, pero difícilmente se pueden admitir alteraciones esenciales en la sustancia de la tradición y, en ningún caso, invenciones arbitrarias. Porque la genuina tradición semítica, como hemos constatado en la p. 205, se puede reconstruir, por medio de observaciones filológicas bien precisas, hasta llegar al primer decenio después de la muerte de Jesús. Además cae fuera de toda probabilidad el que, en una época tan primitiva, se haya podido inventar arbitrariamente el rito de la cena y que se haya considerado el relato como una leyenda cúltica creada para explicar el rito.

VI. LENGUA ORIGINAL

a) *¿Arameo o hebreo?*

Las sentencias de Jesús en los evangelios, a pesar de su ropaje lingüístico griego, nos dan pie para afirmar con seguridad que Jesús hablaba en arameo. El Padrenuestro, por ejemplo, se remonta a un original arameo porque sólo en arameo, y ni siquiera en hebreo, se designa al pecado como «deuda» *(ḥobaʾ, opheilema)*. Es natural, por tanto, que G. Dalman, en su intento de reconstruir las palabras de la última cena en su lengua original, recurriera al arameo hablado en Palestina. En este campo Dalman es indiscutiblemente el pionero [1]; su excelente gramática [2] sigue siendo una obra fundamental. Sin embargo, fue lo suficientemente cauto como para dejar abierta la posibilidad de que Jesús hubiera pronunciado en hebreo tanto la bendición del pan y del vino como las palabras explicativas [3]. Hace unos años, M. Black volvió a analizar detenidamente esta posibilidad [4]. De hecho habrá que examinarla seriamen-

[1] G. Dalman, en *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922), da la traducción al arameo de los siguientes pasajes de la tradición de la última cena: Lc 22,15 (p. 116); 22,16 (p. 118); 22,17 (p. 144); 22,18 (p. 165); Mc 14,22 *par.* (pp. 128s, 132); 14,24 *par.* (pp. 144s, 146s, 155); 14,25 *par.* (p. 164); 1 Cor 11,24b.25b (Lc 22,19b) (p. 160).

[2] *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch* (Leipzig ^{2}1905).

Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (Leipzig ²1905).
[3] G. Dalman, *Jesus-Jeschua,* 148s.
[4] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ²1954) 268s.

te, una vez que los textos de Qumrán y de la rebelión de Bar-Kochba han mostrado hasta qué punto se había difundido el uso del hebreo y no sólo como lengua sagrada.

En favor de una posible base hebrea de las palabras de la cena tienen su fuerza las siguientes constataciones: 1. la figura etimológica *epithymia epethymesa* («¡cuánto he deseado...!») (Lc 22,15), que parece un infinitivo absoluto hebreo [5]; 2. el verbo *pleroûsthai* (Lc 22,16) [6]; 3. quizá también *polloi* (Mc 14,24) [7]. Además, en favor del hebreo como lengua original se podría aducir la presencia de la fórmula litúrgica «el fruto de la vid» (Mc 14,25; Lc 22,18), y probablemente con razón, porque se ha transmitido sólo en hebreo (cf. p. 199). Sin embargo, no queda excluida la posibilidad de que la plegaria sobre la copa, de la que procede la fórmula litúrgica, se pronunciara en arameo. Finalmente, también es hebreo el *ʾamen* (Mc 14,25) (el correspondiente arameo sería *min qûšṭaʾ* o *b^eqûšṭaʾ);* sin embargo, Jesús utiliza tantas veces esta palabra corriente que, de ella sola, no se puede sacar ninguna conclusión sobre la lengua que habló Jesús en la última cena.

Por otra parte, la lectura variante *ou me prosthômen pieîn* (Mc 14,25: Θ) se remonta claramente a una base aramea, porque el uso de la primera persona del plural en lugar de «yo» no sólo

[5] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig ²1930) 27: «La construcción hebrea que refuerza un verbo finito con su infinitivo o el uso del sustantivo correspondiente es totalmente desconocida en arameo palestinense, a excepción de los targumim». Cf. Black, *op. cit.,* 269.

[6] En la literatura judía no se dice nunca, a propósito de la Pascua, que «llega a su cumplimiento»; tampoco se usa esta expresión con respecto al reino de Dios, pero sí con respecto a la promesa. Probablemente es esta promesa la que hay que entender como sujeto del pasivo *pleroûsthai* en Lc 22,16: «Hasta que (la promesa) se cumpla en el reino de Dios». La Pascua (más exactamente: la liberación de la esclavitud de Egipto que tuvo lugar en la Pascua) se considera como una promesa que tiene que cumplirse (cf. Dalman, *Jesus-Jeschua,* 119). Para significar el «cumplimiento» de la palabra del Señor el AT usa *mille,* «llenar», mientras que el arameo usa una imagen totalmente distinta: *ʾitqayyam,* «poner de pie, confirmar». El verbo *plerothê* supone un original hebreo; si el original hubiese sido arameo, habría que esperar *stathê.*

[7] Black, *op. cit.,* 269: «La alusión (a Is 53,11s) habría sido más clara en hebreo, donde no cabría duda sobre el sentido inclusivo de *rabbîm*». Dalman ha llegado a la conclusión de que Jesús podría haber pronunciado en hebreo las palabras de la cena, porque la palabra aramea para decir «alianza» (*q^eyam)* no se encuentra más que en los targumim. Fuera de este uso targú-

mico, siempre se emplea la palabra hebrea $b^{e}rit$ *(op. cit.,* 148). Pero de este hecho sólo se deduce que $q^{e}yam$ no formaba parte del lenguaje corriente. Es fácil que Jesús conociera la palabra aramea por la liturgia de la sinagoga.

responde al arameo corriente hablado en Galilea, sino que éste lo pide expresamente[8]. Es verdad que esta variante aparece solamente en Θ. Pero si, como ya explicamos en las pp. 198s, procede de la tradición oral de las palabras de Jesús en la última cena (lo cual es bien probable), entonces esta fórmula tiene todo el peso de una tradición autónoma.

Así que habrá que dejar abierta la cuestión de la lengua original de las palabras de la última cena y contentarse con hacer constar que, en la época primitiva, se transmitieron tanto en hebreo como en arameo. No obstante, hay que contar muy en serio con la posibilidad de que Jesús pronunciara en hebreo, como lengua sagrada, la solemne declaración de renuncia, la bendición de la mesa y las palabras explicativas.

b) *El equivalente semítico de «sôma»*

Prescindiendo de algunas dificultades ya comentadas (*patheîn* Lc 22,15, cf. p. 178; *to hyper hymôn* 1 Cor 11,24, cf. p. 183; *to haîma mou tês diathekes* Mc 14,24, cf. pp. 210s; *kainon* Mc 14,25, cf. p. 202), una traducción de las palabras de la cena al hebreo o al arameo no crea ninguna dificultad[9]. Lo único que se discute es el equivalente semítico de *sôma*. La investigación reciente en torno a la última cena ofrece toda una gama de opiniones con respecto a esta cuestión; pero en muchos casos da la impresión de que falta un conocimiento serio y personal del problema. La cuestión es realmente importante, porque la respuesta implica una serie de consecuencias trascendentales para la interpretación de las palabras explicativas.

La mayoría de los autores sigue la opinión de G. Dalman, que, en 1922, propuso *gûf* como equivalente de *sôma*[10], a pesar de que ya en 1878 A. Wünsche había rechazado como imposible esta equivalencia[11]. En el AT *gûf* se refiere al «cadáver»; en cambio, en el hebreo posbíblico y en arameo significa (por influjo helenístico) el «cuerpo» en general (vivo o muerto), en oposición al

[8] Dalman, 116.

[9] Traducciones al hebreo: J. Salkinson-C. D. Ginsburg, *hbryt hḥdšh* (Viena ²1886); F. Delitzsch, *spry hbryt hḥdšh* (Berlín ¹⁴1923). Traducción al arameo: G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, passim (cf. p. 214, n. 1).

[10] Dalman, 130s.

Dalman, 136s.

[11] A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (Gotinga 1878) 331s.

«alma»; pero desde luego que en las palabras de Jesús esa división dicotómica cuerpo-alma no existe en absoluto. Dalman, para justificar su tesis, se remite a los textos que hablan de *gûfô šel pesaḥ* [12]. Y añade: «No hay duda de que habitualmente se hacía una distinción entre el cordero, entendido como 'cuerpo' de la Pascua, y la fiesta. Esto pudo dar ocasión a Jesús para aludir a su cuerpo mientras repartía el pan, aunque sin ponerlo en relación directa con el cordero pascual» [13]. Desgraciadamente no se puede librar del todo al benemérito investigador del reproche: «Dalman abusa de los textos» [14]. Porque está claramente fuera de duda que *gûfô šel pesaḥ* no significa «cuerpo de la Pascua», sino «la Pascua misma» (en contraposición con los demás alimentos de la cena pascual) y nada más [15]. Por tanto no hay la más mínima posibilidad de que *sôma* sea una traducción de *gûf*.

Los únicos equivalentes de *sôma* dignos de tenerse en cuenta son el hebreo *baśar* / arameo *biśra'* tal como lo consideraron hace mucho tiempo, aunque con argumentos discutibles, A. Wünsche [16] y (al mismo tiempo que yo en la segunda edición de esta obra) J. Bonsirven [17]. En favor de esta equivalencia hablan dos consideraciones:

1. Ya hemos visto en las pp. 114s que Jn 6,51c nos presenta la versión joánica de las palabras explicativas de Jesús sobre el pan. Si comparamos la versión de Juan con la de Pablo/Lucas, resulta el siguiente cuadro sinóptico:

Jn 6,51c	*1 Cor 11,24 (Lc 22,19)*
ho artos de hon ego doso	toûto (= este pan)
he sarx mou estin	mou estin to sôma
hyper tês toû kosmou zoês	to hyper hymôn (Lc + didomenon)

La comparación de las dos versiones demuestra que, junto a una tradición *sôma-haîma* (Pablo, Mc, Mt, Lc), existía otra tradición *sarx-haîma* (Jn, Ign. [18], Just. [19]). Con toda probabilidad estamos

[12] Pes X 3; Tos. Pes. X 9 (173,7).

[13] Dalman, 131.

[14] J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen:* «Biblica» 29 (1948) 217, n. 1.

[15] Así, el mismo Dalman, *op. cit.*, 131; Wünsche, 330, nota *; H. L. Strack, *pesahim* (Leipzig 1911) 32s; Bonsirven, 215, n. 1; Billerbeck IV, 63.

[16] Wünsche, 332.

[17] Bonsirven, 205.219

Bonsirven, 205-219.

[18] Ign. Smyrn. 7,1; Rom 7,3; Filad. 4,1; Tral 8,1.

[19] Apol. I, 66,2. Justino conoce también la formulación con *sôma* (66,3).

ante una variante de traducción del hebreo *baśar* o del arameo *biśra': sarx* es una traducción griega literal, *sôma,* una traducción según el sentido.

2. Una consideración completamente distinta lleva al mismo resultado. Ya Pablo había visto en *sôma-haîma* una bina significativa (1 Cor 10,16; 11,27). La yuxtaposición paralela de las dos palabras con la bina pan-vino y, respectivamente, con la plegaria antes y después de la comida, es una prueba de que *sôma-haîma* constituían ya desde el principio una correlación significativa. Es cierto que las dos fórmulas explicativas estaban separadas por la comida y que cada una de ellas adquirió su carácter individual por el espacio de tiempo que las separaba. Pero, a pesar de esta disparidad, no se debe pasar por alto su afinidad. Sin duda, la *haggadá* pascual de Jesús, anterior a las dos palabras explicativas y resumen de su contenido, confirió a ambas fórmulas su estrecha correlación. Entonces, tenemos que volver a excluir *gûf* como equivalente de *sôma,* porque su correlativo no es nunca la sangre [20]. Puestos a investigar los conceptos correlativos de «sangre», encontramos las binas siguientes: *deber-dam* «peste y sangre» [21]; *mayim-dam,* «agua y sangre»[22]; *ḥeleb-dam* «grasa y sangre» [23]; *dam-'abarim* «sangre y trozo de carne sacrificada» [24] y —con mucho la más frecuente— *baśar-dam* «carne y sangre» [25]. En las palabras explicativas de Jesús, sólo entra en consideración la bina mencionada en último lugar. Esporádicamente aparece también en arameo: *biśra-udᵉma'* [26]. Sus correspondientes en griego son: *sarx-haîma* [27], *sôma-haîma* [28], *kreas-haîma* [29]. Desde el punto de vista

[20] Las binas significativas formadas con *gûf* son, más bien, *gufa-napša* (Lv r. 18,1 sobre 15,1; 21,7 sobre 16,3; 34,3 sobre 25,35; San. bab. 91a; Sifré Dt 300 sobre 32,2; cf. *gûf-nešama* (Mek. Ex 15,1, etc., según la edición de I. H. Weiss [Viena 1865] 44b,23s) (= cuerpo y alma); *gûf-roš* (Zeb. VI, 6) (= tronco y cabeza); *gûf-mamon* (Ber. bab. 61b) (= cuerpo y dinero).

[21] Ez 5,17; 28,23; 38,22 (LXX: *thanatos kai haîma).*

[22] Ex 4,9, etc.; Jn 19,34; 1 Jn 5,6; Ap 11,6.

[23] Nm 18,17; 2 Sm 1,22; Ez 44,7.15, etc.

[24] Yoma III, 5.

[25] Ez 39,17. Referencias misnaicas, cf. p. 243, nn. 21, 22.

[26] Tam. bab. 32b; Targ. Est. II, 1,4 (Dalman se equivoca al calificarlo como: «ciertamente no arameo», cf. *Jesus-Jeschua,* 130, n. 2).

[27] Cf. p. 243, n. 24. Además, Lv 17,11-14 (LXX); Ez 44,7 AB *(sarkas kai haîma);* Jn 6,53-56, etc.

[28] Referencias en la p. 243, n. 25; cf. Job 6,4 (LXX).

[29] Muy frecuente en los LXX; cf. Filón, Leg. ad Gaium, 356 (VI, 220, 17-19); De spec. leg. I, 268 (V, 65,3): *kreas* (singular o plural) - *haîma*.

lingüístico, no se puede poner en duda la posibilidad de que el substrato semítico de *sôma* en la palabra explicativa de Jesús sea el hebreo *baśar* o el arameo *biśra'*. Esto se confirma abundantemente: los LXX traducen casi siempre *baśar* por *sarx* (143 veces), sólo 23 veces por *sôma;* más aún, *sôma* en los LXX (cuando no significa «cadáver») es prevalentemente traducción de *baśar*. Pablo puede sustituir directamente *sarx* por *sôma* (Rom 8,13); *sôma* y *sarx* aparecen como variantes de la tradición [30]. Heb 13,11 syr^{pesh} traduce *sôma* por *biśra'*.

La traducción más libre (*sôma*) pudo haberse introducido por consideración a los cristianos procedentes del paganismo; indudablemente les tenía que resultar extraña una palabra como *sarx,* que en griego tenía resonancias completamente distintas que *baśar/biśra'* en las lenguas semíticas [31]; *sôma* evita el sentido peyorativo de *sarx* [32]. Además podría haber contribuido a preferir *sôma* en vez de *sarx* el hecho de que *sôma* y *haîma* terminan igual (-ma) [33], así como el paralelismo del doble *toûto* (*sôma* y *haîma* son neutros; *sarx,* como femenino, habría pedido el pronombre *hautê*).

La cópula griega *estin* no tiene correspondencia en hebreo ni en arameo [34]; de acuerdo con esto, Lc 22,20 no la trae (cf. Heb 9,20). Por tanto, si es exacto lo que acabamos de indicar, las palabras interpretativas de Jesús, según Marcos, sonarían en hebreo: *zeh b^{e}śarî* y *zeh damî,* o en arameo *den* [35] *biśrî* y *den* [35] *'idmî.*

[30] Evangelio de los Hebreos Fr. 22 (E. Klostermann, *Apokripha* II [Berlín 1929] 11) comparado con Lc 24,39. Cf. además, A. Resch, *Agrapha* (Leipzig ^{2}1906) 97s.

[31] J. Bonsirven, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen:* «Biblica» 29 (1948) 218.

[32] J. Dupont, *«Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang»:* «Nouvelle Revue Théologique» 80 (1958) 1030.

[33] W. Michaelis, en carta del 28 de julio de 1949.

[34] Porque no había motivo para una distinción especial entre el pan que se distribuía y cualquier otro pan. Sólo en el arameo tardío se introduce con frecuencia *hu,* aun cuando no hay un énfasis especial (cf. Targum de Jerusalén y Talmud palestinense). Dalman lo indica, con toda razón, en *Jesus-Jeschua,* 129. Sin embargo, cuando Dalman, al poner en arameo las palabras explicativas traduce *estin* por *hu,* es claro que inconscientemente se ha dejado llevar por presupuestos dogmáticos; cf. un caso parecido, en la p. 231, n. 24.

[35] O también *d^{e}na'*. El Génesis apócrifo descubierto en las cuevas del Mar Muerto (1QapGn aram.) demuestra que, en el arameo palestinense de

principios de nuestra era, *den* y *d^ena*ʾ se usaban indistintamente (E. Y. Kutscher, *Dating the Language of the Genesis Apocryphon*· JBL 76 [1957] 289).

VII. INDICIOS DE LA IPSISSIMA VOX JESU

Es sorprendente que en las pocas líneas que ocupan las palabras de Jesús en la última cena nos encontremos con nada menos que tres peculiaridades características del modo de hablar de Jesús [1].

1. *Amen lego hymîn* («os aseguro») para introducir y dar énfasis a las propias palabras (Mc 14,25) es un estilo absolutamente nuevo y original de Jesús, sin paralelos en toda la literatura judía y en el NT fuera de los evangelios [2].

2. *Plerothê* («tenga su cumplimiento») (Lc 22,16). El uso de la voz pasiva como circunlocución reverente para expresar la acción de Dios (Cf. Mt 5,4 *paraklethesontai* «Dios los consolará»; 5,6 *chortasthesontai* «Dios los saciará»; 5,7 *eleethesontai* «Dios se compadecerá de ellos [en el último día]») aparece relativamente poco en la literatura judía poscanónica. G. Dalman no pudo aportar en 1898 más que un ejemplo tomado de la literatura rabínica [3]. Billerbeck añadió cinco ejemplos más en 1922 [4] y el mismo Dalman añadió otro nuevo testimonio en 1930 [5]. Aunque estas aportaciones no agotan exhaustivamente todo el material [6], sin embargo, los testimonios rabínicos son, en conjunto, sumamente escasos. Desde Daniel aparece con más frecuencia el «pasivo teológico» en la literatura apocalíptica. Este fenómeno aún no se ha investigado suficientemente. Sin embargo, puede decirse ya desde ahora que la acumulación de pasivos como circunlocución para evitar el nombre de Dios es consecuencia de haberse ampliado el ámbito literario de su uso más allá de la esfera puramente apoca-

[1] J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu,* en *Synoptische Studien* (Homenaje a A. Wikenhauser; Munich 1954) 86-93.

[2] La tradición sinóptica muestra una tendencia muy fuerte a sustituir o aun suprimir este insólito *amen.* Cf. pp. 178s, nn. 23 y 28; cf. además Mt 26,29 *(de);* Lc 22,18 *(gar).* Sólo en algunos casos aislados encontramos la adición del *amen.*

[3] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig 1898) 184.

[4] Billerbeck I, 443.

[5] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig ²1930) 383. Las cinco referencias targúmicas (p. 382) no constituyen paralelos estrictos, porque, aunque están en voz pasiva, mencionan el nombre de Dios.

[6] Yo he encontrado además: P. Abot II, 8a: «Para eso has sido creado»; Mag. bab. 12b: «El llamó a las puertas de la misericordia y éstas se le

abrieron»; Targ. Is 9,5; 53,8; Targ. Os 3,1; además, la fórmula *ākyr lṭb* (cf. p. 268); el antiguo «Qaddis de la liturgia»; Is 19,2 (LXX); *Σ Φ* 77 (78),60: SalSl 3,11.

líptica. Pero una acumulación de «pasivos teológicos» como la que se encuentra en las «sentencias» de Jesús en todos los estratos de tradición de los evangelios sinópticos (Mc, tradición de la *sentencias,* fuentes particulares de Mateo y de Lucas) es tan llamativa, que bien puede considerarse este uso como característico del modo de hablar de Jesús.

3. La predilección por comparaciones, parábolas y acciones simbólicas que se expresa en las palabras explicativas es, asimismo, una peculiaridad acusada de Jesús [7].

Estas observaciones confirman la sinceridad y veracidad de Pablo cuando dice que «recibió del Señor» *(apo toû kyriou)* (1 Cor 11,23) las palabras de la última cena. Pablo tiene sus buenas razones para construir aquí *paralambanein (qibbel min,* cf. página 105) con *apo* y no con *para* como en otras ocasiones (Gál 1,12; 1 Tes 2,13; 4,1; 2 Tes 3,6). *Para* designa al intermediario que transmite una tradición [8], *apo* al autor de la tradición [9]. Por tanto, Pablo recalca en 1 Cor 11,23, por medio de la preposición *apo,* que las palabras de la cena que, acto seguido, cita tomándolas de la tradición, se remontan al mismo Jesús.

A esto hay que añadir los resultados que hemos obtenido con respecto a un estadio prelitúrgico de la tradición, tanto investigando la influencia de la liturgia como analizando lingüísticamente los textos (pp. 148, 189, 209) [10]. Por tanto, podemos concluir con toda seguridad que el núcleo común de los relatos nos ha conservado un recuerdo fundamentalmente fidedigno de las palabras de Jesús en la última cena.

[7] De Hillel (hacia el año 20 a. C.), por ejemplo, nos han llegado sólo dos comparaciones (Lv r. 34,3 comentando 25,35), pero ninguna parábola; Hillel es el único autor precristiano del que la literatura rabínica nos ha transmitido *Mešalîm* (proverbios); cf. Billerbeck, I, 654.

[8] Gál 1,12; 1 Tes 2,13; 2 Tim 1,13; 2,2; 3,14.

[9] Referencias en W. Bauer, *Wörterbuch* (^{5}1958) col 174 (*apo* V, 4).
[10] Cf. además pp. 274s, 305.

CAPITULO V

SENTIDO DE LAS PALABRAS DE JESUS EN LA CENA

I. LA COMIDA

«Al caer la tarde fue él con los Doce» (Mc 14,17). No se puede considerar esta comida de Jesús con sus dicípulos como un episodio aislado; más bien, hay que verlo como un eslabón de una larga cadena de comidas diarias. La comida en común es para los orientales garantía de paz [1], de confianza, de fraternidad; comunidad de mesa es comunidad de vida [2]. La comida con Jesús es más todavía. Esto se ve especialmente claro cuando Jesús come con los pecadores y con los despreciados por la sociedad. A los orientales las acciones simbólicas les resultan más familiares que a nosotros; así se comprende fácilmente que la acción de Jesús de compartir su mesa con pecadores y marginados significa, en sí misma, oferta de salvación para los culpables y garantía del perdón [3]. De ahí la apasionada oposición de los fariseos (Lc 15,2

[1] Desde los tiempos más remotos hasta el día de hoy; cf. Gn 43,25-34; Jos 9,1-15.

[2] G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* VII (1942) 220.

[3] Cf. 2 Re 25,27-30: Joaquín es liberado de la cárcel por el rey de Babilonia y sentado a la mesa real; Josefo, Ant., 19,321: el rey Agripa I invita a Silas, que había caído en desgracia, a comer a su mesa en señal de que le ha perdonado. Las comidas del Resucitado con sus discípulos, que le habían abandonado (Lc 24,30.35.43, donde *enopion* designa originalmente, como en 13,26, la comunidad de mesa; Hch 1,4; 10,41; Jn 21,13), significan que Jesús readmite a sus discípulos en la anterior convivencia y, al mismo tiempo, son una señal de que les ha perdonado (la interpretación de este rasgo en sentido antidocetista es definitivamente secundaria: Lc 24,41-43; cf. especialmente las variantes textuales de los vv. 42-43: el devolverles el resto del pastel de miel tiene indudablemente la finalidad de convencer a los apóstoles por las huellas de los dientes). Tiene razón N. Johansson, *Det urkristna*

toles por las huellas de los dientes). Tiene razón N. Johansson, *Det urkristna nattvardsfirandet* (Lund 1944), al poner como idea central esta comunidad de mesa en cuanto garantía de perdón.

hoûtos hamartolous prosdechetai kai synesthiei autoîs «ése acoge a los pecadores y come con ellos»; Mc 2,15-17, cf. Mt 11,19), porque, en opinión de «los buenos», la comida en común estaba reservada a los justos; por tanto, comprenden perfectamente la intención de Jesús de conceder a esos despreciados un honor ante Dios al comer con ellos [4] y se oponen decididamente a la equiparación entre pecadores y justos.

El hecho de comer diariamente con Jesús llegó a tener para los discípulos una significación completamente distinta con ocasión de la declaración de Pedro en Cesarea de Filipo. A partir de este momento, cada comida con Jesús fue para los suyos un símbolo, una prefiguración, más aún, una anticipación del banquete definitivo [5]; la escena en la que los hijos de Zebedeo ruegan a Jesús que les reserve en el banquete mesiánico los puestos de honor que han ocupado en la tierra (cf. Jn 13,23) está expresando claramente esta conciencia (Mc 10,35-37); y sólo a partir de esta convicción puede entenderse como celebración sacra [6] la continuidad de las comidas comunitarias después de la muerte de Jesús. El oficio servil que Jesús realiza con sus discípulos en la cena (Jn 13,1-17; Lc 22,27) es un anonadamiento que sólo se puede comprender en toda su profundidad si se tiene en cuenta que el que sirve en este banquete mesiánico es el Mesías mismo. Igualmente, la acogida de los despreciados y de los apóstatas en la comida comunitaria significa, particularmente después de la confesión de Pedro, que en ellos está representada ahora la comunidad definitiva y perfecta de «los santos» [7]. Y del mismo modo que comer y beber con el Maestro, a partir de la declaración de Pedro, significa comunión de mesa de la comunidad mesiánica con el Salvador, banquete de boda, garantía de participación en el banquete definitivo, la cena del Jueves Santo tiene la misma significación.

Sin embargo, esta cena de Jueves Santo adquiere un relieve especial dentro de la serie de banquetes mesiánicos. Es la cena pascual, el banquete cúltico de todo el pueblo de Dios, el punto culminante del año. La ambientación solemne, el hecho de estar recostados en divanes, el vino festivo, el cordero pascual, la litur-

[4] Esta intención aparece con especial claridad en Lc 19,1-10.
[5] Cf. R. Hupfeld, *Die Abendmahlsfeier* (Gütersloh 1935) 57.
[6] Cf. pp. 68s.

Cf. pp. 68s.

[7] Cf. E. Lohmeyer, *Kultus und Evangelium* (Gotinga 1942) 37; *Das Abendmahl in der Urgemeinde:* JBL 56 (1937) 217-226.

gia de la fiesta lo están caracterizando como un festín [8]. El contraste con la Pascua samaritana es marcadísimo: allí se repite la hora del éxodo, aquí se festeja la libertad adquirida. La fiesta pascual judía del tiempo de Jesús es mirada retrospectiva y perspectiva de futuro. El pueblo de salvación recuerda en esta fiesta la preservación misericordiosa de las casas marcadas con la sangre de los corderos pascuales y también la liberación de la esclavitud de Egipto. Pero esto es solamente un aspecto. La comida pascual es, al mismo tiempo, una perspectiva abierta a la salvación venidera, de la que la liberación de Egipto es imagen [9]. Esta tipología es una idea que «ha determinado desde muy antiguo y de una manera más completa que ninguna otra la configuración de la doctrina acerca de la salvación escatológica» [10]. ¡El Mesías viene en la noche pascual! «En esta noche fueron liberados y en esta noche serán salvados», reza un antiguo proverbio [11]. «El Mesías, que se llama «Primero» (Is 41,27), vendrá en el primer mes (Nisán)» [12]. Según Jerónimo, «una tradición de los judíos dice que el Mesías vendrá a medianoche, igual que en Egipto cuando se celebró la Pascua» [13].

[8] Ex. r. 18,9 comentando 12,42: «Esta noche es un tiempo de alegría para todo Israel». Así lo subraya, con razón, M. Barth, *Das Abendmahl. Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zollikon-Zurich 1945) 7s.

[9] Cf. pp. 60-63; Billerbeck, II, 256; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* II (Cambridge, Mass. 1927) 42; G. Dalman, *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua* (Leipzig 1929) 9s; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 732; I. Zolli, *Il Nazareno* (Udine 1938) 212-214; H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Copenhague 1947) 29-53.

[10] Billerbeck, I, 85; cf. L. Goppelt, *Typos* (Gütersloh 1939) 131-139.

[11] Mek. Ex. 12,42 (R. Jehošua' b. Ḥananya, hacia el año 90). Cf. Targ. jer. I Ex. 12,42.

[12] Ex. r. 15,2 comentando 12,2. El contexto dice: «Dios, que se llama 'el primero' (Is 44,6), vendrá para construir el santuario que se llama 'el primero' (Jr 17,12) y para pedir cuentas a Esaú, que se llama 'el primero' (Gn 25,25); y vendrá el Mesías, que se llama 'el primero' (Is 41,27), en el primer mes (Nisán) (Ex 12,2)». El mes de Nisán es el mes de la primera y de la última liberación: Targ. Os. 3,2; R. H. bab. 11ab; Pes. 5, según la edición de S. Buber (Lyck 1868) 47b; ᾽El ῾azar b. Qalir, cf. Dalman, *Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (Berlín 1888) 63, n. 2.

[13] Jerónimo, *Commentarius in evangelium Matthaei* IV, a propósito de 25,6 (PL 26; 1886) 192. Y añade: *unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, exspectantes adventum Christi*. Esta «tradición apostólica» de que

Cristo había de venir en el *pervigilium Paschae* estaba muy extendida, cf. R. Eisler, *Das letzte Abendmahl* I: ZNW 24 (1925) 180, n. 3 (donde dice

15

Un antiguo poema pascual, que se titula «Las cuatro noches», describe cuatro acontecimientos que tienen lugar en la noche del (14 al) 15 de Nisán. Esa noche es la noche de la creación, la noche de la alianza con Abrahán, la noche de la liberación de Egipto y será también un día la noche de la salvación: Moisés y el Mesías —y entre ellos la *Memra* del Señor— llegan esta noche sobre una nube *(b^{e}rêš ʿ^{a}nanaʾ*, cf. Dan 7,13)[14]. Entonces la noche se convertirá en día porque brillará la luz primordial[15]. La noche pascual se llama sencillamente el «signo» de la venida del Mesías[16]. Las tradiciones pascuales reflejan de muchas maneras la vitalidad de esta esperanza mesiánica[17], lo mismo que las insurrecciones contra la ocupación romana, que se producían siempre en la noche de Pascua[18].

En hiriente contraste con la superexcitación de esta fiesta pascual que celebran con Jesús los Doce, símbolo vivo del nuevo

«Isid. Hisp. VI, 16» hay que leer: Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum* VI, 17,12 [PL 82; 1878] 248); B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953) 78-84. La referencia más antigua se encuentra en la *Epistula Apostolorum* (150-160 d. C.) 15-17 (según Schmidt), 26-28 (según Guerrier).

[14] Targ. jer. II Ex. 15,18 (M. Ginsburger, *Das Fragmententhargum* [Berlín 1899] 36s), cf. Ex 12,42 (pp. 82,105); citado por M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1954) 172s.

[15] Ex. r. 18,9 a propósito de 12,42 (Billerbeck, IV, 55).

[16] *Ibid.:* «Esta señal esté en vuestra mano: el día en que os he preparado la salvación, en esa misma noche, sabréis que yo os voy a salvar». Todas estas esperanzas se refieren a Ex 12,42, donde se llama a la noche de pascua «noche de vela».

[17] De la interpretación escatológica de las cuatro copas de la pascua como las cuatro copas del castigo y del consuelo al final de los tiempos, y de la interpretación escatológica de los panes ázimos, ya hemos hablado en las pp. 60s. Para la interpretación también escatológica del Hallel (Sal 113-118), cf. p. 282, n. 4; a propósito de la oración mesiánica añadida a la acción de gracias después de la comida, cf. pp. 276s. Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 166; *Ergänzungen und Verbesserungen zu Jesus-Jeschua* (Leipzig 1929) 9s; I. Zolli, *Il Nazareno* (Udine 1938) 212-214. Para la antigüedad de estas esperanzas, cf. espec. pp. 284s.

[18] Josefo, *passim.* En el NT, cf. Lc 13,1-3 (el suceso tiene lugar durante la fiesta de Pascua; lo demuestra el contexto: los galileos ofrecían sus víctimas; sólo en la fiesta de Pascua podían los laicos inmolar los corderos, cf. Filón, De decal., 159 [IV, 304,1-9]; De spec. leg. II, 145 [V, 120,16-22]; De vita Mos. II [III] 224s [IV 252,11-253,4]); cf. igualmente Mc 15,7; Lc 23,19 (el motín de Barrabás parece que se había producido en los días anteriores, como puede suponerse por los gritos insistentes de toda la masa);

cf. también Jn 6,15; Lc 22,38: ambos describen un ambiente pascual. Cf. además A. Strobel: ZNW 49 (1958) 187ss.

pueblo de Dios [19], aparece la gravedad de «la hora». Esta comida es la última, la cena de despedida. La acción y las palabras de Jesús en la última cena hay que entenderlas a partir de este contraste.

Jesús dijo en esta noche más de lo que se nos ha conservado. Sin embargo, hay dos cosas que se les quedaron grabadas a los discípulos, quizá porque Jesús se expresó de una manera insólita y, por tanto, sorprendente: la renuncia a beber y las palabras explicativas.

II. LA RENUNCIA A BEBER DE NUEVO [1]

Según Lc 22,15, Jesús comenzó la última cena con las palabras: *Epithymia epethymesa toûto to pascha fageîn meth' hymôn pro toû me patheîn* («¡cuánto he deseado cenar con vosotros esta Pascua antes de mi pasión!»). A este propósito hay que observar, ante todo, que *«toûto to pascha phageîn»* no puede significar, desde el punto de vista lingüístico, más que «comer este cordero pascual» (y no: «celebrar la fiesta pascual de este año» o algo semejante) [2]. En segundo lugar, hay que aclarar el sentido de *epithymeîn* con infinitivo, giro típico de la fuente lucana, que aparece en cuatro pasajes (15,16; 16,21; 17,22; 22,15) [3], siendo así que, fuera de Lucas, no aparece más que una vez (Mt 13,17). Lc 17,22 expresa claramente, por medio de *epithymeîn* + infinitivo, un deseo no realizado («desearéis vivir siquiera un día con el Hijo del hombre y no podréis»), lo mismo que Mt 13,17. El mismo sentido habrá de tener, entonces, Lc 15,16 («le entraban ganas de llenarse el

[19] El número doce incluye las nueve tribus y media del Reino del Norte, que ya habían desaparecido; por tanto, se trata de un número simbólico, no del Israel empírico, sino del pueblo de Dios del final de los tiempos, cf. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart [2]1959) 18.

[1] En la segunda edición de esta obra he usado la expresión «Entsagungsgelübde» (voto de renuncia). Esta es la traducción correcta de *issar*. Pero como Jesús no usa ninguna fórmula técnica de voto (cf. Mt 7,11 *par.),* sino que, en lugar de ella, introduce la expresión de su voluntad con *amen* (Mc 14,25), sigo las huellas de Dalman *(Jesus-Jeschua,* 142) y de K. G. Kuhn *(The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran,* en K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament* [Nueva York 1957] 265, n. 81), y así elijo la expresión menos técnica: «Verzichterklärung» (renuncia a beber de nuevo, declaración de renuncia).

[2] C. K. Barrett, *Luke XXII.15: To Eat the Passover:* JThSt 9 (1958)

C. K. Barrett, *Luke XXII.15: To Eat the Passover*, JThS 9 (1958) 305-307.

[3] Cf. p. 175, n. 2.

estómago de las algarrobas que comían los cerdos [si no le hubiera repugnado tanto], pues nadie le daba de comer»)[4]; e igualmente 16,21 («habría querido llenarse el estómago con lo que tiraban de la mesa del rico [miga de pan con que se limpiaban los dedos y luego la tiraban]»)[5]. Consiguientemente hay que considerar Lc 22,15 como expresión de un deseo no cumplido[6]. Por tanto, habrá que traducirlo: «Sinceramente me hubiera gustado comer con vosotros este cordero pascual antes de morir»[7]. ¿Por qué no se llega a cumplir este deseo de Jesús? La razón está en el v. 16 (y vuelve a aparecer en el v. 18): *lego gar hymîn hoti ou me phago auto heos hotou plerothê en tê basileia toû Theoû* («porque os digo que nunca más la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios»).

Lucas prosigue: «Cogiendo una copa, dio gracias (es decir, pronunció la bendición del día festivo y la bendición sobre la copa, cf. p. 89) y dijo: Tomad, repartidla entre vosotros» (Lc 22,17). La entrega de la copa solía hacerse en silencio; a lo sumo podría caber un *labete* («tomad»)[8]; la indicación insólita[9]: *labete toûto kai diamerisate eis heautous* («tomad, repartidla entre vosotros») apenas puede entenderse si no se supone que Jesús se abstuvo de beber con ellos[10]. La razón por la que Jesús, que es el que pronuncia la bendición sobre la copa, no bebe de ella, contra la costumbre normal, la encontramos en el v. 18: *lego gar hymîn ou me pio apo toû nyn apo toû genematos tês ampelou heos hoû*

[4] Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [7]1965) 129.

[5] Jeremias, *op. cit.*, 183.

[6] Así lo ha visto correctamente F. C. Burkitt-A. E. Brooke, *St Luke XXII 15-16: What is the General Meaning?:* JThSt 9 (1907-08) 569-572.

[7] *paschein* = morir, cf. p. 175, n. 2.

[8] Cf. pp. 180s.

[9] P. Fiebig, *Die Abendmahlsworte Jesu:* «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 42 (1935) 376.

[10] Esta es prácticamente opinión común, cf. los comentarios de B. Weiss, Th. Zahn, E. Klostermann, A. Schlatter, K. H. Rengstorf; P. Volz, *Ein heutiger Passahabend:* ZNW 7 (1906) 251; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 144s; P. Fiebig, recensión de la primera edición de J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu,* publicada en ThLZ 60 (1935) 343; E. Lohmeyer, *Das Abendmahl in der Urgemeinde:* JBL 56 (1937) 246s; C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974) 61s; M. Dibelius, *Jesus* (Berlín 1939) 114; G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster [2]1945) 54. Prácticamente la totalidad de la exégesis católica acepta esta opinión, pero por razones «dogmáticas, no exegéticas» (H. Vogels, *Mk. 14,25 und Para-*

llelen, en *Vom Wort des Lebens* [Homenaje a M. Meinertz; Münster 1951] 98; sin embargo, cf. 96-99).

he basileia toû Theoû elthe («porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios»).

Se suele denominar «perspectiva escatológica» a las dos motivaciones paralelas en los vv. 16 y 18. Y las palabras de Jesús de que no volverá a comer ni beber hasta que llegue el reino de Dios, se suelen entender comúnmente como una predicción de su muerte. Pero difícilmente se puede sostener tal interpretación por dos razones: a) Una predicción de la muerte no sería una motivación para el v. 17: «Repartíos la copa, porque yo voy a morir en seguida»; esto no tiene sentido. b) Si se interpretan los vv. 16 y 18 como una predicación de la muerte, se pasa por alto la dificultad de estos dos versos, que radica en que ambos tienen la forma de una última voluntad solemne, casi de un juramento.

1. En primer lugar vamos a estudiar la expresión *ou me* (Lc 22,16.18; Mc 14,25; Mt 26,29). La investigación llevada a cabo hasta ahora acerca de esta forma (clásica) enfática de negación ha dado como resultado que en el NT esta construcción aparece con más frecuencia que en el griego clásico y helenístico; pero la desproporción desaparece si se prescinde de las citas de los LXX y de las sentencias del Jesús histórico y resucitado. Sólo estos dos grupos abarcan casi el 90 por 100 del total de las veces que aparece *ou me* en el NT [11]. J. H. Moulton explica esta insólita acumulación por el hecho de «que el lenguaje inspirado» tiene predilección por las «palabras de una tonalidad especialmente acentuada» [12]. Pero todavía podemos dar un paso más. De las nueve veces que aparece la expresión *ou me* en el Evangelio de Marcos, cinco veces (entre ellas Mc 14,25) va unida [13] a la fórmula de juramento *amen* [14]. Los otros evangelios proporcionan aún más datos sobre ésta [15] y otras conexiones semejantes [16]. Si además nos fijamos

[11] J. H. Moulton, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* (Heidelberg 1911) 296-303.

[12] Moulton, *op. cit.*, 303.

[13] Mc 9,1.41; 10,15; 13,30; 14,25 (para el texto, cf. p. 178, n. 23).

[14] «*'Amen:* ahí radica el juramento, ahí la aceptación, ahí la ratificación» (Šebu. bab. 36a *par.*). En el judaísmo tardío, *'amen* sirve exclusivamente como respuesta a fórmulas de juramento y a bendiciones. Jesús lo usa en lugar de una fórmula de juramento; cf. G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig 1898, [2]1930) 187.

[15] Con *amen:* Mt 5,18.26; 10,23; 18,3; 24,2; Lc 18,17; Jn 8,51; 13,38

Con *amen:* Mt 9,18.26; 10,23; 18,3; 24,2; Lc 18,17; Jn 8,51; 13,38.

[16] Con *lego gar (de) hymîn:* Mt 5,20; 23,39; 26,29; Lc 13,35; 22,16.18; con *lego de hymîn alethôs:* Lc 9,27; con *lego soi:* 12,59; con *idou:* 10,19.

en aquellos pasajes de los evangelios en los que otra persona distinta de Jesús o del ángel del Señor (Lc 1,15) pronuncia esta fórmula, veremos que *ou me*, prescindiendo de Jn 11,56, aparece siempre en aseveraciones hechas en forma de juramento (Mc 14,31 par.; Mt 16,22 [17]; Jn 13,8; 20,25). En 1 Cor 8,13 se encuentra *ou me* en un voto (hipotético) de renuncia. Las 97 veces restantes, salvo unas pocas excepciones, se reparten en aseveraciones hechas en forma de juramento y en promesas o amenazas de Dios [18] o de Jesús. En el pasaje que nos ocupa hay que fijarse especialmente en la conexión de *ou me* con *amen* y en el *ouketi* enfático (Mc 14,25).

2. La partícula *gar* al principio de Lc 22,18 indica cuál es el matiz que tiene el *amen... ou me* en nuestro pasaje. Jesús da en el v. 18 la razón de por qué no bebe: *labete toûto kai diamerisate eis heautous. lego gar hymîn, ou me pio apo toû nyn apo toû genematos tês ampelou heos hoû he basileia toû Theoû elthe* («Tomad, repartidla entre vosotros; porque os digo que desde ahora no beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios») (vv. 17-18). La traducción en futuro de *ou me pio* no da ninguna razón de por qué Jesús no bebe. La única motivación aquí es su decisión. De hecho, el imperfecto arameo que está latiendo bajo el griego *phago, pio* (Lc 22,16.18; Mc 14,25; Mt 26,29) no se usa en el arameo de Galilea [19] con sentido de futuro más que de una manera muy limitada; casi siempre tiene carácter yusivo, final o modal [20]. Igualmente en hebreo el sentido modal o potencial del imperfecto es de uso lingüístico fijo. En nuestro pasaje se advierte claramente un sentido de intención: «Repartidla entre vosotros; porque (la fuente lucana omite aquí, como tantas otras veces [21], el *amen* que sustituye a la fórmula de juramento [Mc 14,25]) os

[17] La aterrada exclamación de Pedro en Mt 16,22 tiene sentido conminatorio.

[18] Por medio de palabras de la Escritura o por boca de un ángel.

[19] W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic* (Oxford 1924) 49s; H. Odeberg, *The Aramaic Portions of Bereshit Rabba II. Short Grammar of Galilaean Aramaic* (Lund-Leipzig 1939) 93,146-150. En el arameo de Judea la cosa es distinta (cf. Targumim); aquí, por influjo del hebreo, el imperfecto se usa con más frecuencia con sentido de futuro.

[20] Intencional, desiderativo, optativo, permisivo (por ejemplo, Mt 5,43b: «Pero a tu enemigo no tienes que amarle»), prohibitivo (Mt 7,4; «¿Cómo

«Pero a tu enemigo no tienes que amarle»), prohibitivo (Mt 7,4: «¿Cómo vas tú a decirle...?»), etc.

[21] Cf. p. 179, n. 28.

digo que, desde ahora, no quiero beber más vino hasta que Dios [22] implante su reinado» [23]. Lo mismo puede decirse del v. 16.

Con otras palabras: Jesús pronuncia una doble declaración [24], a la que quizá haya conferido una solemnidad especial escogiendo la lengua hebrea [25]. «Sinceramente me hubiera gustado comer con vosotros este cordero pascual antes de morir; (pero tengo que renunciar a este deseo) [26]; porque os digo: no quiero comer nunca más de él hasta que Dios [27] cumpla (su promesa) en su reino... Tomad esta (copa) y repartid(la) entre vosotros; porque os digo: desde ahora no quiero beber más del fruto de la vid hasta que Dios [28] implante su reinado» (Lc 22,15-18) [29]. Si hemos interpreta-

[22] La expresión «llega el reinado de Dios», que atribuye una actividad al abstracto «reinado de Dios», es una perífrasis para expresar la actuación de Dios.

[23] Nótese además que la determinación del tiempo *(heos)* pertenece al estilo del voto de renuncia. El que hace un voto determina la duración de su renuncia. Cf. *'ad:* 1 Sm 14,24; *heos hoû:* Hch 23,12.14.21; *donec:* en el voto de Santiago el hermano del Señor (cf. pp. 235s, n.º 3).

[24] Por primera vez lo formuló de manera precisa Ch. P. Coffin, *Indications of Source for the Accounts of the Last Supper as given by the Synoptists and by St. Paul* (Evanston, Ill., 1937) 6s. Ya anteriormente: Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig-Erlangen $^{3\text{-}4}$1920) 673. Es exacta la afirmación de M. Barth, *Das Abendmahl. Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zollikon-Zurich 1945) 42: las palabras de Jesús «tienen la forma y el significado de un juramento». También Dalman, *Jesus-Jeschua,* 141s reconoce que Jesús se excluye a sí mismo de probar el vino (p. 141), declara su renuncia (p. 141), es decir, *issar* (p. 142); entonces es cuando intervienen —cf. una observación parecida en p. 219, n. 34— consideraciones dogmáticas («¿se puede atribuir a Jesús una tal renuncia?» [p. 142]) que impiden a Dalman sacar las consecuencias de su exacta apreciación. No se puede pensar en una contradicción con Mt 5,33-37: lo que aquí prohíbe Jesús es el juramento para corroborar la veracidad de las propias afirmaciones. Ni la Iglesia primitiva, ni Pablo, como lo veremos en seguida (pp. 234ss), interpretaron Mt 5,33-37 en el sentido de que Jesús hubiera querido prohibir la declaración de renuncia (cf. Hch 21,13s; 18,18; 1 Cor 8,13; cf. 7,5).

[25] Cf. pp. 214s.

[26] W. Bauer, *Wörterbuch* (^{5}1958) 301, a propósito de *gar* e: «frecuentemente, el pensamiento que se ha de fundamentar no se enuncia expresamente, sino que es preciso deducirlo del contexto».

[27] La voz pasiva es una perífrasis de la actuación de Dios (cf. pp. 220s).

[28] Cf. nota 22.

[29] Aquí habrá que hacer una referencia a la formulación de Lc 22,15 en el Evangelio de los ebionitas, según Epifanio, *Panarion* XXX, 22,4 (K. Holl, *Epiphanius* I [GCS 25; Leipzig 1915] 363,4-6). A la pregunta de los discípulos: *poû theleis hetoimasomen soi to Pascha phageîn?* (cf. Mt 26,17), Jesús

responde con otra pregunta: *me epithymia epethymesa kreas toûto to Pascha phageîn meth' hymôn?* En esta transformación de Lc 22,15, que trae como

do bien el v. 15 como expresión de un deseo no realizado, entonces, la primera declaración de renuncia no pudo tener lugar más que antes del comienzo de la cena, y la segunda inmediatamente a continuación, mientras pasaba la primera copa (cf. p. 89) [30]. Por consiguiente, Jesús en la última cena, no comió del cordero pascual ni bebió vino, más aún, probablemente guardó ayuno total.

Esta interpretación de Lc 22,15-18 par. Mc 14,25, por muy insólita que pueda parecer, encuentra un fuerte apoyo en las palabras explicativas. Porque es altamente improbable que Jesús comiera de aquel pan que él explicaba como su cuerpo y que bebiera del vino que él explicaba como su sangre. Además, la historia de la Iglesia primitiva confirma nuestra interpretación. En Asia Menor, a finales del siglo I, se celebra la Pascua al mismo tiempo que los judíos [31]. Pero, mientras que los judíos se recostaban en torno a la mesa para celebrar el banquete festivo, la comunidad cristiana ayunaba e interrumpía el ayuno al canto del gallo con la celebración de la eucaristía [32]. Ya hemos visto que esta costumbre se remonta a la comunidad primitiva [33]. Esta extraña renuncia a la comida pascual no tiene más que una explicación: la comunidad primitiva estaba *sencillamente continuando* el ejemplo de Jesús [34].

El hecho de que Jesús se abstuviera del banquete pascual tuvo que haber desconcertado tremendamente a los discípulos. ¿Qué pretendió Jesús con esa doble renuncia tan extraña? El texto no nos dice nada. Así que para aventurar una respuesta, tendremos primero que estudiar los documentos contemporáneos.

La disposición legislativa fundamental respecto a votos de re-

consecuencia la absoluta renuncia de Jesús a probar la carne, entran en juego tendencias encratitas que no tienen nada que ver con Jesús; sin embargo, si es exacta nuestra interpretación de Lc 22,15-18 como declaración de renuncia por parte de Jesús, entonces esa transformación encratita no es puramente arbitraria, como se ha pensado hasta ahora, sino que se remonta hasta el recuerdo de que Jesús no comió del cordero pascual en la última cena.

[30] Por tanto, Lucas pone las palabras en el sitio justo; con esto se confirman las observaciones que hemos propuesto en la p. 209 a propósito de Mc 14,25.

[31] Eusebio, Hist. eccl. V, 24,16.

[32] *Epistula Apostolorum,* 15 (26). Cf. p. 131.

[33] Cf. p. 130, n. 71. El primero en observarlo fue E. Schwartz, *Osterbetrachtungen:* ZNW 7 (1960) 27.

[34] Cf. p. 133. Tal vez Mc 15,23; Mt 27,34 aporten una nueva confirmación a nuestra exégesis: si Jesús rechaza el vino mezclado con mirra que se le

a nuestra exégesis: si Jesús rechaza el vino mezclado con mirra que se le ofrece como narcótico, probablemente se debe a que está ligado por su renuncia a beber vino.

nuncia (*'issar*) se encuentra en Nm 30,2-17 [35]. El AT ofrece algunos ejemplos de esta clase de votos: 1 Sm 14,24b: «Saúl mandó al pueblo hacer un juramento: maldito sea el que coma algo hasta el atardecer, hasta que yo tome venganza de mis enemigos»; Sal 132,2-5: David jura no entrar en su casa ni dormir en su lecho ni dar reposo a sus párpados hasta que encuentre un sitio donde construir la casa de Dios; 2 Sm 11,11 (voto de Urías); etc.

En el judaísmo tardío los votos de abstinencia desempeñan un papel importante [36]. Se refieren a alimentos de toda especie (para tiempo limitado o ilimitado) [37], a bebidas de todas clases [38], particularmente al vino [39], a formas concretas de vestir [40], a las relaciones sexuales [41], al dormir [42], hablar [43], bañarse [44], a las relaciones con otras personas y a las consiguientes ventajas (por ejemplo, en compra-venta) [45], a entrar en una casa [46] o en una ciudad [47], etc.

1. Como se deduce de esta enumeración, este tipo de juramentos o votos no tenía fundamentalmente significado religioso; sólo la fuerza vinculante del voto. Los motivos para hacer votos de renuncia en la vida cotidiana eran normalmente de carácter profano: frecuentemente eran desahogos de cólera [48] o de odio [49] y

[35] Meg. Ta'an. La frase final dice :'esar biṣelo, «renuncia por causa de voto».

[36] En las páginas que siguen nos limitamos a los votos de renuncia (por los que uno renuncia a alguna cosa); acerca de los votos de prohibición (por los que uno obliga a otro a renunciar a algo), que también pertenecen a los *'issarim* (cf. Mc 7,11), véase Billerbeck, I, 713-717.

[37] Ned. I, 1.3s; II, 1s; IV, 1.5.7s; VI, 1-10; VII, 1s.6-8; VIII, 6; IX, 8; XI 2; Ḥull. VIII, 1. Cf. 1 Sm 14,24 (cf. p. 231, n. 23).

[38] Ned. II, 2; VI, 5.7.9; VIII, 1.5; IX, 8.

[39] VI, 7-9; VIII, 1.5; IX, 8; Naz. II, 3, etc. El nazireato presenta un caso especial de voto de renuncia. La renuncia al vino no comporta en sí misma la aceptación del nazireato, porque éste implicaba, además de la renuncia al vino, la obligación de no cortarse el cabello y de preservarse de la impureza.

[40] Ned. VII, 3.8.

[41] II, 1.5; III, 2.4; VIII, 7; IX, 5; XI, 12; Ket. V, 6. Cf. 1 Sm 21,6; 2 Sm 11,11; 1 Cor 7,5.

[42] Ned. II, 1. Cf. Sal 132,2-5 (cf. pp. 232s).

[43] I, 4; II, 1.

[44] XI, 1.

[45] Filón, De spec. leg. II, 16 (V, 89,7-12); Ned. III, 6-11; IV, 1-7; V, 1s; IX, 2-7; IX, 10; XI, 3,11.

[46] VII, 4s; IX, 2s.

[47] VII, 5.

VII, 5.

[48] IV, 6; VII, 3.

[49] IX, 4.

venían a expresar una ruptura con alguna persona concreta (mujer, padre, socio de negocios)[50]. La declaración se ratificaba con un juramento[51]. Cuando regateaban los precios, compradores y vendedores usaban estas expresiones para obligar al otro a rebajar el precio[52]; otras veces eran medios de coacción sobre una persona, por ejemplo, para que aceptase[53] u ofreciese un regalo[54]; casi siempre se trata de expresar el carácter irrevocable de una decisión ya tomada[55]. En este sentido hay que interpretar el voto que hicieron más de 40 hombres de no comer ni beber nada hasta que hubieran matado a Pablo (Hch 23,12.14.21). Lo mismo aparece en Hch 18,18, si es que en este versículo Pablo es el sujeto de *keiramenos*[56]. Dado que Pablo se afeita la cabeza en Cencreas inmediatamente después de abandonar Corinto, puede suponerse que, con este voto, había manifestado claramente su decisión irrevocable de marcharse de la comunidad de Corinto, empeñada en retenerlo.

2. Por otra parte, hay muchos datos para probar que tales declaraciones de renuncia no habían perdido su significación religiosa. Los *Salmos de Salomón* dicen a propósito del justo: «El expía sus errores ayunando»[57]. La literatura rabínica menciona como razones para renunciar al vino y abrazar el nazireato[58], tan frecuente en los días de Jesús[59], el miedo a pecar en estado de embriaguez, la lucha contra los malos instintos (por ejemplo, la vanidad), la decisión de mortificarse. Pablo dice que, si por comer

[50] Filón, De spec. leg. II, 16 (V, 89,7-12); Ned. IV, 6; IX, 4.

[51] III, 2,4.

[52] III, 1.

[53] VIII, 7.

[54] *Ibid.*

[55] Decisión de renunciar a algo: VIII, 7; IX, 2; decisión de divorciarse: IX, 9, etc. Para los tiempos primitivos, cf. a este propósito Gn 24,33; Sal 132,2-5.

[56] Así, Billerbeck, II, 747; K. Lake-H. J. Cadbury, en F. J. F. Jackson-K. Lake, *The Beginnings of Christianity I. The Acts of the Apostles IV* (Londres 1933) 229; K. G. Kuhn, *Sifre zu Numeri* (Stuttgart 1959) 692; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1959) 478, 481s. H. H. Wendt, Th. Zahn, O. Bauernfeind, en sus comentarios a Hch, consideran a Aquila como el sujeto; pero se puede preguntar si el relato tiene tanto interés en Aquila.

[57] SalSl 3,8.

[58] Referencias en Billerbeck, II, 748; además, Tes. Jos. 3s,9s.

[59] Referencias históricas: Billerbeck, II, 87s,748s,755s; I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung* (Breslau 1932) 91s; A. Schlatter,

[illegible]
Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus (Gütersloh 1932) 117. Cf. Hch 21,23s; Lc 1,15; Eusebio, Hist. eccl. II, 23,4s.

carne, pudiera inducir a pecado a un hermano, nunca más volvería a probar la carne (1 Cor 8,13). Los nazireos se consagraban personalmente a Dios[60]. Consagrarse a Dios es también la intención de cuantos renuncian al matrimonio por causa del reino de los cielos (Mt 19,12)[61]. Así hay que entender también la renuncia de la profetisa Ana (y de Judit)[62] a casarse por segunda vez y el servicio que ofrece a Dios con ayunos y oraciones (Lc 2,37). Los matrimonios cristianos de Corinto que renunciaban temporalmente al acto conyugal, lo hacían para dedicarse más libremente a la oración (1 Cor 7,5)[63]. Y el motivo que induce al Bautista a renunciar a la carne y al vino (Mc 1,6; Lc 7,33) es también la entrega total a su misión.

3. Un tercer motivo se añade a estos dos que acabamos de enumerar para hacer un voto de renuncia. El Sal 61,6 dice: «Porque tú, oh Dios, escucharás mis votos». La palabra «voto» está aquí en lugar de «oraciones». Se está pensando en un voto pronunciado en conexión con una oración de petición. El que ora promete, por ejemplo, hacer un sacrificio o entregar una ofrenda al templo si su petición es escuchada. Este voto que refuerza la oración no tiene por qué ser necesariamente una promesa de ofrecer alguna cosa; puede ser también —como lo era desde antiguo— un voto de renuncia. Saúl hace jurar a sus huestes que nadie comerá nada antes del atardecer, hasta que se logre la victoria (1 Sm 14,24). Confiaban en que la renuncia tenía que disponer favorablemente a Dios. David ayuna para que Dios se digne conservar en vida a su hijo enfermo (2 Sm 12,15-23, esp. v. 22). En tiempos del NT hay también muchos datos de que se hacían votos de renuncia para lograr ser escuchado por Dios. Josefo dice que «quienes habían contraído una grave enfermedad o eran víctimas de cualquier otra aflicción» solían practicar un nazireato de 30 días[64]; numerosos documentos rabínicos hablan, por ejemplo, de votos de ayunar largo tiempo, emitidos con ocasión de aflicciones personales o naciona-

[60] Josefo, Ant., 4,72: *hautous kathierôsin.*

[61] Ap 14,4.

[62] Jdt 8,4-6.

[63] Los doctores de la ley suelen renunciar por algún tiempo a la vida conyugal, para dedicarse al estudio de la Torá (Billerbeck, III, 372).

[64] Josefo, Bell., 2,313. La reina Elena de Adiabene hizo voto de abrazar el nazireato durante siete años si su hijo volvía sano y salvo de la guerra

el nazireato durante siete años si su hijo volvía sano y salvo de la guerra (Naz. III, 6). Se sabe de hombres casados que hacían voto de nazireato para tener descendencia o, concretamente, un hijo varón (Naz. II, 7).

les o para asegurarse de que la oración será escuchada [65]. «El que ora y no es escuchado, debe ayunar» [66]. Según el Evangelio de los Hebreos, el Resucitado se apareció en primer lugar a su hermano Santiago: *iuraverat enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus* («porque Santiago había jurado no comer pan desde el momento en que había bebido la copa del Señor, hasta verlo resucitado de entre los muertos») [67]. Como se desprende de la partícula *donec* («hasta que»), Santiago espera firmemente que Jesús va a resucitar y jura no probar bocado hasta aquel momento. Evidentemente, el ayuno se concibe aquí como un ayuno de oración. Era habitual unir la intercesión por los demás con el ayuno de la oración. Se ayunaba por los enfermos [68] y, asimismo, por el pueblo como totalidad [69]. «Esdras... entró en la tienda de Yehoḥanan, hijo de Elyashib, y permaneció allí sin comer ni beber porque estaba afligido por los sacrilegios de los repatriados del destierro» [70]. «R. Sadoq (I, antes del 70 d. C.) ayunó durante 40 años para que Jerusalén no fuera destruida» [71]. Billerbeck [72] supone con razón que los hombres piadosos que ayunaban dos veces por semana (lunes y jueves), lo hacían por su pueblo (Lc 18,12 *nesteuo dis toû sabbatou* = «Ayuno dos veces por semana»). «Sentían la vocación de entrar en la grieta que el pecado de las grandes masas abría continuamente entre Dios y el pueblo, para aplacar la ira de Dios con la fuerza expiatoria de sus ayunos y preservar al pue-

[65] Billerbeck, II, 241-244; IV, 94-96. La fórmula para comprometerse a ayunar puede verse en Billerbeck, IV, 97e. Cf. Sal 69,11; 109,24; Dn 9,3; 10,2s; Tob 12,8; Test. Jos. 3,4s; 4,8; 9,2; 10,1s; Test. Ben. 1,4. Ayuno y oración en el NT: Mc 9,29 (l. v.); Lc 2,37; 5,33; Hch 10,30 (l. v.); 13,2s; 14,23; 1 Cor 7,5 (l. v.).

[66] Ber. jer. IV, 8a,2.

[67] Jerónimo, *De viris illustribus*, 2 (E. Klostermann, *Apokrypha* II [Berlín [3]1929] 10s). Probablemente tiene razón Klostermann al ver en esta cita un comentario de Jerónimo al texto del Evangelio de los Hebreos. La antigua traducción griega del *De viris illustribus* lee el nominativo *kyrios* en vez del genitivo *domini* (cf. p. 47, n. 34); se trata sin duda de una corrección dogmática introducida por alguno que se extrañó de que el hermano del Señor, que no formaba parte del círculo de los Doce, hubiese participado en la última cena.

[68] Sal 35,13; Tos. Taʿan. III, 3 (219,4); cf. Mc 9,29 (l. v.).

[69] Dn 9,3ss.

[70] Esd 10,6.

[70] Esd 10,6.
[71] Giṭ. bab. 56a.
[72] Refiriéndose a Meg. Ta'an., cap. 13.

blo de las desgracias nacionales»[73]. En todos estos casos la mortificación debía de corroborar la instancia de la oración.

Vamos a plantearnos nuevamente la pregunta: ¿se puede aventurar una hipótesis acerca de la intención de Jesús en su declaración de renuncia? Pudieron entrar en juego todos los motivos que acabamos de enumerar; los cuales, por cierto, no constituyen una mera yuxtaposición, sino que se compenetran mutuamente. Jesús pudo tener la intención de inculcar a sus discípulos su decisión irrevocable de preparar el camino del Reino de Dios por medio de su pasión. Jesús quema las naves, renuncia a la comida y al vino y se arma de voluntad inquebrantable para beber la copa amarga que le tiende el Padre. Entonces, habría en su renuncia algo de aquella terrible seriedad de la lucha en Getsemaní y de la profunda experiencia de sentirse abandonado por Dios en la cruz. Al mismo tiempo, pudo ser que Jesús quisiera hacer patente a sus discípulos que su vida estaba totalmente desligada de este eón; su vida estaba consagrada totalmente a Dios (Jn 17,19), pertenecía ya totalmente al futuro Reino de Dios, a la Pascua del cumplimiento definitivo. Finalmente, pudo ser que Jesús quisiera dar a los discípulos la certeza de la proximidad del Reino de Dios rogándole insistentemente con un gesto simbólico, casi como en lucha con Dios, por el pronto cumplimiento definitivo de la Pascua.

Todas estas posibilidades (ya ponderadas en la segunda edición) podrían ser tenidas en cuenta. Pero la investigación reciente[74] nos ofrece un nuevo punto de vista para aclarar la renuncia de Jesús; el enfoque va en otra dirección. Habrá que recordar que, a finales del siglo I, las comunidades de Asia Menor ayunaban la noche de Pascua, mientras las familias judías celebraban la cena pascual. Recordemos también que esta costumbre cristiana se remonta hasta la época de la comunidad primitiva que, con su ayuno pascual, seguía evidentemente el ejemplo de Cristo[75]. Ahora se plantea una pregunta sumamente importante: ¿cómo fundamentaban los antiguos cristianos su ayuno pascual? La respuesta de las fuentes más antiguas es totalmente unánime[76]. Epifanio de Salamina († 403) da una cita de las *Diataxeis* de los Apóstoles (que datan

[73] Billerbeck, II, 243.

[74] B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner* (Gütersloh 1953) 62-75.

[75] Cf. pp. 132s.
[76] Para lo que sigue, cf. Lohse, *op. cit.,* 63-68.

de poco después del 200)[77]: *legousi gar hoi autoi apostoloi hoti «hotan ekeînoi euochôntai, hymeîs nesteuontes hyper autôn pentheîte»* (porque los mismos Apóstoles dicen que «mientras aquéllos [los judíos] festejan [la noche pascual], vosotros os afligís por ellos ayunando»)[78]. Las *Constitutiones Apostolorum* dan las siguientes normas para el ayuno pascual: «Después... tenéis que que ayunar todos vosotros con temor y temblor, orando por los *apollymenoi* («perdidos»)[79]. Y: «El mismo (el Señor resucitado) nos ha mandado ayunar estos seis días (de la semana de Pascua) a causa de la impiedad y de la transgresión de la ley por parte de los judíos, encomendándonos que lloremos por su *apoleia* («perdición»)[80]. En la *Didascalia* siríaca se dice en el cap. 21, que trata de la Pascua y de la resurrección: «Por eso, cuando ayunáis, estáis orando y pidiendo por los perdidos»; «por causa de vuestros hermanos... debéis hacerlo»[81]. Y la *Didaché* (1,3) propone como regla general: *nesteuete de hyper tôn diokonton hymâs* («ayunad por los que os persiguen»)[82]. Este ayuno tiene su origen, sin duda, en un ambiente judeo-cristiano. Si a esto se añade que, como hemos visto[83], era ya una costumbre extendida en el judaísmo unir la intercesión con el ayuno, especialmente la intercesión por la culpabilidad del pueblo, habrá que concluir: la motivación que la primitiva comunidad encuentra para su ayuno pascual nos hace ver qué es lo que movió a Jesús a hacer su declaración de renuncia en la última cena.

La gloria de Dios se ha hecho cercana. La pasión de Jesús va a ser el preludio de la gran hora final, de la tentación del mundo entero (Mc 14,38), hora que ha de introducir la irrupción del tiempo mesiánico (14,58). Así que está ahí, a la puerta, la hora en que Dios va a hacer cesar la Pascua, repetida año tras año,

[77] Es decir, la *Didascalia* o un texto anterior. La cita siguiente no se encuentra en la *Didascalia* siríaca.

[78] Epifanio, *Panarion* LXX, 11,3 (K. Holl, *Epiphanius* III [GCS 37; Leipzig 1933] 244,9-11).

[79] Const. Apost. V, 13,3s (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I [Paderborn 1905] 271-5-7).

[80] Const. Apost. V, 14,20 (Funk 279,1-4).

[81] Ed. H. Achelis-J. Flemming, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts II. Die syrische Didaskalia* (Leipzig 1904) 105,24s; 107,8s.

[82] En las páginas precedentes hemos prescindido del hecho de que ya muy pronto en la Iglesia primitiva se añadió a esta motivación del ayuno pascual

pronto en la iglesia primitiva se añadió a esta [illegible]
otra razón: el recuerdo de la pasión de Jesús.

[83] Cf. pp. 234ss.

para dejar paso, en su lugar, a la Pascua eterna del cumplimiento definitivo (Lc 22,16: *plerothê)* a la que dirige su mirada nostálgica el pueblo de Dios mientras celebra la Pascua. La próxima comida de Jesús con sus discípulos será el banquete mesiánico en la tierra transfigurada. Así se cumplirán las palabras del texto apocalíptico: «El Señor de los espíritus habitará sobre ellos y ellos comerán con aquel Hijo del hombre; se postrarán y se levantarán por toda la eternidad» (Hen 62,14). Marcos añade: Jesús beberá un vino «nuevo» (14,25). Ser-«nuevo» es la palabra clave del tiempo y del mundo mesiánico, de la creación transfigurada [84]. Y cuando Mateo añade *meth' hymôn* («con vosotros») (26,29), está expresando que la Pascua definitiva significa el cumplimiento perfecto de la unión de la comunidad mesiánica con el Salvador. En la tierra transfigurada donde se hará realidad la comunicación total de Dios a través de los cuerpos transformados, Jesús volverá a actuar, igual que ahora en la cena, como el padre de familia, partiendo el pan bendito para los suyos y repartiendo entre ellos la copa de la eucaristía... Jesús volverá a ser de nuevo el que da y el que sirve [85], mientras los suyos serán los invitados que reciben en la comida y en la bebida el don de la salvación divina: la vida eterna.

Pero la hora de la irrupción del cumplimiento definitivo es, al mismo tiempo, la hora del juicio final en el que se manifestará la culpa de Israel. Israel ha rechazado, uno tras otro, a todos los enviados de Dios. Israel ha cargado con todos los homicidios, uno tras otro, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, asesinado en el lugar santo. Los jornaleros de la viña están a punto ahora de echar mano, incluso, al hijo del dueño. La última generación, con esta última rebeldía, hace desbordar la medida escatológica de los pecados establecida por Dios y carga sobre sí misma la culpabilidad total (Lc 11,49-51 par., Mt 23,34-36).

Lo único que aún puede hacer Jesús, después de que Israel no ha reconocido lo que podía servirle para lograr la paz (Lc 19,42), es entrar por su intercesión en esta grieta. Con un amor que es entrega generosa y desinteresada, Jesús quiere dar a esta intercesión por su pueblo obcecado la mayor intensidad posible, y la recomienda encarecidamente a sus discípulos. Por eso une a su intercesión la renuncia a la comida y al vino. Jesús ayuna por sus perseguido-

[84] J. Behm, *kainos ktl.*, en ThW III (1938) 451s.
[85] Cf. Lc 12,37; 22,27.

res *(Did* 1,3). Jesús ha inaugurado el último banquete pascual como el siervo de Dios que intercede por los culpables (Is 53,12).

III. PALABRAS EXPLICATIVAS

La comida empezaba, después del qidduš y de la bendición de la copa (cf. p. 89), con el plato de entrada [1]. Entonces se servía el cordero pascual y se mezclaba la segunda copa. Pero antes de que empezara la comida propiamente dicha, el padre de familia, Jesús, dio la explicación pascual. El núcleo fundamental era la interpretación de las particularidades de aquella comida a la luz de los acontecimientos de la salida de Egipto: el pan ázimo se interpretaba habitualmente como el símbolo de la miseria sufrida; las hierbas amargas, como símbolo de la esclavitud; la salsa, de aspecto arcilloso, evocaba la imagen de los trabajos forzados; el cordero pascual recordaba que Dios se había compadecido de su pueblo Israel. No obstante, también se daban, junto a estos simbolismos, otras interpretaciones escatológicas [2]. No se nos ha conservado el texto de la explicación pascual de Jesús [3]. Pero es de una enorme importancia tener presente que las palabras explicativas de Jesús, que siguen más tarde, no fueron para los discípulos —como para nosotros— algo aislado, sino que vinieron preparadas por las explicaciones que Jesús, de acuerdo con lo prescrito, había pronunciado anteriormente en la homilía pascual.

Inmediatamente después de la meditación pascual venían la oración sobre el pan ázimo, la comida del cordero y la acción de gracias sobre la copa. Ahora bien, de modo sorprendente para los discípulos, Jesús pronunció otras palabras después de las dos oraciones de la mesa. Es verdad que podía comprenderse el hecho de que Jesús añadiera, al menos según Marcos (14,22), el inusitado [4] imperativo *labete* después de la oración de entrada; pero, como lo demuestra una comparación con el imperativo análogo, aunque más detallado, pronunciado con ocasión de la copa de

[1] En Marcos y Mateo la referencia al traidor está asociada con el plato de entrada (Mc 14,18-21); pero donde probablemente encontramos la tradición original es en Lucas (22,21-23: designación del traidor después de la comida); cf. pp. 103, n. 10; 260.

[2] Cf. pp. 61s.

Cf. pp. 61s.

[3] En p. 244 he propuesto una suposición.

[4] Cf. pp. 117, n. 13; 181, n. 33.

qidduš (Lc 22,17)[5], esta adición de *labete* se debe a que Jesús no comió el pan a pesar de haber pronunciado la bendición[6]. Pero el hecho de que Jesús, después de cada una de las dos oraciones de la mesa[7], pronunciara una palabra explicativa, tuvo que ser para los discípulos tan inesperado como la declaración de renuncia al comienzo de la celebración, ya que iba contra todas las costumbres. Las palabras explicativas formaban parte de la meditación pascual y no de las oraciones de la mesa. Lo insólito de esta actuación de Jesús tuvo que contribuir a que estas palabras se les quedaran grabadas a los discípulos más que todas las demás peculiaridades de aquella noche. ¿Cuál es el sentido de las dos palabras explicativas? ¿Por qué las pronunció mientras distribuía el pan y el vino?

a) *Jesús, cordero pascual*

En las dos frases *zeh beśari* y *zeh dami* (en arameo: *den biśri* y *den 'idmi),* las palabras *zeh/den* son sujeto y no atributo[8]: así se construye normalmente una frase nominal en las lenguas semíticas[9]; lo mismo puede decirse de la frase *ha laḥma ʿanya* a propósito de los ázimos en la fórmula explicativa pascual del arameo

[5] Cf. p. 228.

[6] Así G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 128; P. Fiebig, *Die Abendmahlsworte Jesu:* «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 42 (1935) 376; E. v. Severus, *Brotbrechen,* en RAC II (1954) 621.

[7] Cf. p. 92.

[8] La opinión contraria, es decir, que *to sôma mou* y *to haîma mou* son sujetos, la han defendido, entre otros: K. G. Goetz, *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* (Leipzig 1920) 58-61; *Der Einfluss des kirchlichen Brauches auf die Abendmahlstexte des Neuen Testaments,* en *Vom Wesen und Wandel der Kirche* (Homenaje a E. Vischer; Basilea 1935) 21ss.32; *Zur Lösung der Abendmahlsfrage:* ThStKr 108 (1937/38) 81ss.108.120 (el sentido es: comer y beber es mi carne y mi sangre, es decir, mi persona significa para vosotros «lo que el comer y beber (significa) para una persona corriente: un medio para recuperar fuerzas y cobrar aliento [*Das Abendmahl eine Diatheke,* 84]); E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga [14]1957) 306s (el sentido es: «como hasta ahora ha sido mi cuerpo el centro y el núcleo de la comunidad de discípulos, así lo es ahora el comer el pan en común» [p. 307]); M. Dibelius, *Jesus* (Berlín [2]1949) 114 (el sentido es: *toûto estin* tiene el mismo significado que *ide* en Jn 19,26s: «así deberá ser en adelante»).

[9] Cf. numerosos ejemplos en G. Dalman, *Jesus-Jeschua,* 129: *den, da, dᵉna* son siempre sujetos.

antiguo [10]; y lo que es decisivo, así entendió desde el principio y sin excepción la primera comunidad las palabras explicativas [11].

Consideremos en primer lugar el sujeto *(toûto, den)*. Muchos piensan que *toûto* se refiere a la acción de Jesús de partir el pan y de servir el vino. Esta opinión va contra las mismas palabras del texto: *toûto estin,* y sólo sería posible en caso de que la acción y la palabra de Jesús fueran simultáneas. Pero en realidad no fue así. Respecto a las palabras sobre el pan, Jesús no las pronunció en el momento de partirlo, sino mientras lo distribuía, como lo demuestra la palabra *labete* que precede a la fórmula. La cosa es todavía más clara en la palabra sobre el vino. Entre la acción de servir el vino tomado de la tinaja [12] en la copa de bendición y la palabra explicativa de Jesús mediaba la oración de después de comer que constaba de la acción de alzar la copa (Mc 14,23) [13], la invitación a los comensales para rezar la oración de la mesa [14], la oración de la mesa propiamente dicha, que comprendía varias bendiciones [15], y la respuesta (¡amén!) de los comensales. (Recuérdese, a modo de comparación, que, como hemos mostrado en la p. 89, entre la acción de servir la segunda copa y el acto de beberla, venía toda la *haggadá* pascual, o sea, un espacio de tiempo que se puede calcular entre un cuarto de hora y una media hora) [16]. Por tanto, Jesús no está explicando las acciones de partir el pan y de servir el vino, sino más bien el pan y el vino mismos. Esto lo confirman dos observaciones: a) la explicación de las particularidades del rito pascual judío, que dieron ocasión a la forma de las palabras explicativas [17], no se aplica a ninguna clase de acciones, sino a los alimentos mismos; b) más aún, toda la Iglesia primitiva,

[10] Cf. p. 55. Naturalmente *ha* es sujeto.

[11] El testimonio más antiguo es 1 Cor 11,24 *toûto mou estin to sôma to hyper hymôn:* la colocación de *estin* entre *mou* y *to sôma* demuestra que *toûto* es el sujeto y todo lo demás el predicado. Igualmente claro en 1 Cor 11,25 *toûto to poterion he kaine diatheke estin en tô emô haimati:* la colocación de *estin* entre *he kaine diatheke* y *en tô emô haimati* demuestra de nuevo que *toûto to poterion* es el sujeto y todo lo demás el predicado.

[12] Sobre la costumbre de mezclar el vino, cf. Dalman, *Jesus-Jeschua,* 136s; Billerbeck IV 58.

[13] Cf. p. 192, n.º 8.

[14] Cf. p. 118.

[15] Para la formulación que probablemente se usaba en tiempo de Jesús, cf. p. 118.

[16] Cf. p. 88, n. 3: hay que procurar que los niños no se duerman durante

Cf. p. 88, n. 9: hay que procurar que los niños no se duerman durante la *haggadá*.

[17] Cf. pp. 57-63.

desde el principio, refirió el *toûto* al pan y al vino (cf. 1 Cor 11,25 *toûto = toûto to poterion* = «este vino»).

Aunque ya había tenido lugar durante la meditación pascual una explicación de los ázimos, e incluso del vino [18], Jesús, ahora, en la oración de la mesa, explica una vez más ambas cosas y, por cierto, refiriéndolas a su persona. Jesús emplea en este momento la bina significativa *baśar wadam* o *biśrā' udema* (aram.) [19]. Esta expresión tiene un doble sentido: 1. aparece por vez primera en el libro de Ben Sira (Eclesiástico) [20] y describe al hombre como ser perecedero en comparación con Dios o con las potencias sobrenaturales [21]; 2. aparte de esto, la expresión designa, ya en el antiguo hebreo, las dos partes integrantes del cuerpo, en particular del animal sacrificado, que se separan en el momento de la muerte [22]. Este sentido cúltico aparece en las tres traducciones griegas: *kreas-haîma* [23], *sarx-haîma* [24] y (hay que notar las referencias de Filón, que no se han tenido en cuenta hasta ahora) *sôma-haîma* [25]. Este segundo sentido —el sacrificial— es el único que cuadra cuando Jesús habla de «su carne» y de «su sangre». Por tanto, Jesús se aplica unos términos de lenguaje cúltico; y lo mismo puede decirse

[18] Cf. pp. 61s.

[19] Cf. p. 219.

[20] 14,18; 17,31.

[21] Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Gál 1,16 (con inversión: Ef 6,12; Heb 2,14). En la Misná aparece tres veces: Naz. IX 5 (dos veces) temor de la carne y de la sangre (en oposición al temor de Dios); Soṭ. VIII 1 fuerza victoriosa de la carne y de la sangre (en oposición a la fuerza victoriosa de Dios). En los textos rabínicos es mucho más frecuente, especialmente en las parábolas; cf. referencias en Billerbeck I, 141, 725, 726, 730s, etc.; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 108, 230, 505.

[22] Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23; Ez 39,17-19; Heb 13,11 (toros y cabritos para la expiación); Zeb. IV 3 (tres veces: holocausto, aves para la expiación); XIII 8 (sacrificio expiatorio); Ker. VI 1 (tres veces). 2 (sacrificio expiatorio); Mei. I 2 (tres veces: sacrificio santísimo, sacrificio por el pecado); IV 3 (animal reptante); Makš. VI 5 (lo mismo); Par. IV 3 (vaca roja); cf. además Pes. VII 5 (cordero pascual, sacrificio de inmolación).

[23] Por ejemplo, en los LXX, Gn 9,4; Lv 6,20; Nm 18,17s; Dt 12,27, etc; Filón, Leg. ad Gaium 356 (VI 220,17-19); De spec. leg. I 268 (V 65,3).

[24] En los LXX: Lv 17,11-14; Ez 44,7 AB *(sarkas kai haîma)*.

[25] Filón, De spec. leg. I 231s (V 56,22 - 57,3): acerca del novillo expiatorio de Lv 4,2ss: *to... haîma proscheîn... to... sôma... katakaiein;* IV 122 (V 237,2s): acerca de la acción de matar sin inmolar: *tymbeuontes* (enterrando) *tô somati to haîma;* cf. I 62 (V 16,3s): acerca de los agüeros por medio de *splanchnon kai haimatos kai nekrôn somaton* de los animales;

Heb 13,11: acerca de los animales ofrecidos el día de la Expiación: *eisphere-tai... to haîma... ta somata katakaietai.*

acerca del participio *ekchynnomenon* (Mc 14,24)[26]. Cada uno de estos sustantivos presupone la inmolación que separa la carne y la sangre[27]. Con otras palabras: *Jesús habla de sí mismo como víctima*[28].

Puede suponerse con toda probabilidad que Jesús había preparado anteriormente, en la meditación pascual, esta comparación de sí mismo con una víctima. Consta que la explicación del cordero pascual formaba parte de la *haggadá* pascual. ¿Cómo explicó Jesús el cordero pascual? Dado que, como indican sus propias palabras, Jesús explicó el pan y el vino refiriéndolos a sí mismo, es natural suponer que, en la meditación pascual precedente, interpretase también el cordero pascual con referencia a sí mismo. Recuérdese que ya la *haggadá* pascual prepaulina que se nos ha conservado en 1 Cor 5,7s[29] llama a Jesús *to pascha hemôn;* Pablo, por tanto, está presuponiendo, como algo natural, que la comunidad de Corinto conoce esta comparación tan extendida en la literatura cristiana primitiva[30]. Esta comparación se encuentra también fuera del NT en una antigua interpretación del cordero pascual que Justino atribuye a Esdras, pero que en realidad es auténtico patrimonio del cristianismo primitivo: *toûto to pascha ho soter hemôn kai he kataphygê hemôn* («esta pascua es nuestro salvador y nuestro refugio»)[31]. La gran antigüedad de la comparación de Jesús con la víctima del sacrificio se deduce, finalmente, de la siguiente observación: la eficacia salvífica de la muerte de Jesús se resume en la expresión «su sangre»; no hay duda de que esta expresión era común en el cristianismo primitivo (aparece en Pablo, 1 Pe, Heb, 1 Jn, Ap y, por tanto, tiene que ser prepaulina). Ahora bien, la crucifixión era una ejecución sin derramamiento de sangre. Por tanto, el origen de la expresión no hay que buscarlo en la ejecución

[26] La expresión *ekcheîn haima* se usa en los LXX, a excepción del asesinato y de las matanzas caseras, únicamente para la víctima del sacrificio.

[27] P. Fiebig, *Die Abendmahlsworte Jesu:* «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 42 (1935) 374; cf. además 475s; J. Jeremias-P. Fiebig, *Das Brotwort Jesu beim Abendmahl,* loc. cit., 517s. Retiro mis objeciones contra esta parte de las reflexiones de Fiebig.

[28] Para la comparación con la víctima, cf. Billerbeck II, 275, 279; III, 260s.

[29] Cf. pp. 61ss.

[30] 1 Pe 1,19; Ap 5,6.9.12; 12,11; Jn 1,29.36; 19,36. También se puede citar aquí 1 Cor 10,14-21: cuando Pablo pone la última cena en paralelismo con las comidas sacrificiales judías y paganas, está presuponiendo la com-

paración de Jesús con la víctima.

[31] Justino, Dial. 72,1.

concreta, sino en la terminología sacrificial; y se fue imponiendo, a pesar de que no respondía exactamente al acontecimiento real del Gólgota. Esto se explica fácilmente si la primitiva comunidad se encontró con esta terminología ya configurada.

Por tanto, con suma probabilidad, Jesús habla de sí mismo como cordero pascual cuando usa las expresiones *den biśri* «esto es mi carne (sacrificial)» y *den ʾidmi* «esto es mi sangre (sacrificial)» [32]. Jesús es el auténtico cordero pascual en el que todo se cumple y del que tanto el cordero inmolado en Egipto como todos los demás corderos sacrificados hasta ahora, no han sido más que una prefiguración. En el caso del pan, el término de la comparación es el hecho de estar partido [33]. En el caso del vino, es el color rojo: ya hemos visto en la p. 54 que lo usual en la Pascua era utilizar vino tinto [34]; este uso común tenía su fundamento en Prov 23,31, donde se habla del vino de «rojizas transparencias». La comparación del vino tinto con la sangre era ya corriente en el AT (Gn 49,11; Dt 32,14; Is 63,3.6; cf. también Ecclo 39,26; 50,15; 1 Mac 6,34; Ap 14,20; b,Sanh 70a y *passim).*

Estamos, por tanto, ante una doble imagen de Jesús [35] que tiene una analogía formal con el estilo que utilizaban los profetas del AT para anunciar con acciones simbólicas acontecimientos fu-

[32] Defiende vigorosamente esta opinión G. Walther, *Jesus, das Passalamm des Neuen Bundes. Der Zentralgedanke des Herrenmahles* (Gütersloh 1950). Ya anteriormente: R. H. Kennett, *The Last Supper, its Significance in the Upper Room* (Cambridge 1921) 38; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tubinga 1930) 245; W. Niesel, *Vom heiligen Abendmahl Jesu Christi,* en *Abendmahlsgemeinschaft?* (Munich 1937) 47; I. Zolli, *Il Nazareno* (Udine 1938) 232; H. Sasse, *Das Abendmahl im Neuen Testament,* en H. Sasse, *Vom Sakrament des Altars* (Leipzig 1941) 44,70,75; A. Oepke, *Jesus und der Gottesvolkgedanke:* «Luthertum» 42 (1942) 49.61, n. 79; M. Barth, *Das Abendmahl. Passamahl, Bundesmahl und Messiasmahl* (Zollikon-Zurich 1945) 13-15; F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène* (Neuchâtel-París 1948) 31.37; *Ceci est mon corps* (Neuchâtel-París 1955) 24; R. Stählin, *Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Abendmahl:* EvluthKZ 2 (1948) 62; A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (Londres 1952) 49-51; W. Manson, *Bist Du, der da kommen soll?* (Zollikon-Zurich 1952) 174; G. Stählin, *Die Gleichnishandlungen Jesu,* en *Kosmos und Ekklesia* (Homenaje a W. Stählin; Kassel 1953) 15.

[33] Así expresamente la antigua variante *klomenon* a 1 Cor 11,24 (cf. página 183, n. 38.

[34] Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 145.

[35] Así lo defendió vigorosamente y con toda razón A. Jülicher, *Zur*

Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, en *Theologische Abhandlungen* (Homenaje a C. v. Weizsäcker; Friburgo 1892) 243; en este punto hay unanimidad desde H. Lietzmann a G. Dalman.

turos (Ez 4,1-17; 5,1-17; Jr 19,1-15). El sentido es claro, y los discípulos pudieron entenderlo perfectamente. Jesús hace de la torta[36] de pan partida un signo del destino de su cuerpo y de la sangre de la uva, un signo de su sangre derramada. «Voy a la muerte como la verdadera víctima pascual»; éste es el sentido de la última acción simbólica de Jesús. El hecho de que Jesús exprese una misma idea con una doble explicación está de acuerdo con su predilección por el uso del paralelismo[37]. En nuestro caso, este paralelismo está motivado por la bina significativa «carne y sangre».

Algunos se han preguntado si los discípulos pudieron llegar a comprender el contenido pleno de la palabra sobre el pan: yo soy el cordero pascual escatológico cuya muerte inaugura el tiempo de la salvación; en Marcos/Mateo, esta palabra carece de todo complemento explicativo y está separada de la palabra correlativa sobre la copa por todo el transcurso de la comida. Esta pregunta olvida que Jesús dijo más cosas de las que nos han conservado nuestros escuetos textos litúrgicos; pero, sobre todo, no tiene en cuenta que la meditación pascual de Jesús precedió a las palabras explicativas, de modo que los discípulos ya estaban preparados para comprender el contenido de tales palabras. Tuvo que ser otra cosa la que les llamó la atención; sin duda, el que Jesús repitiera otra vez en la oración de la mesa, antes y después de comer, la explicación que ya había dado durante la meditación pascual. Todavía tenemos que preguntarnos qué pudo inducir a Jesús a hacer esta inusitada conexión entre las palabras explicativas y la bendición de la mesa[38].

Jesús, por medio de esta acción simbólica, anuncia el carácter expiatorio de su muerte, pero no dice nada de los detalles concretos; sin embargo, de esta acción simbólica y de la palabra *ekchynnomenon*[39] se puede inferir que Jesús preveía una muerte violenta. Mc 14,25 par. deja en claro que Jesús está convencido de que Dios ratificará el significado de su muerte mediante la resurrección y la implantación del reino.

Las palabras explicativas de Jesús comportan además una declaración sobre el significado de su muerte y una donación.

[36] Cf. p. 117, n. 11.

[37] En mi obra *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [7]1965) 89-91 propongo un inventario crítico de las 23 parábolas y metáforas de Jesús que se nos

han transmitido por duplicado.

[38] Cf. pp. 254-261.

[39] Cf. Josefo, Ant. 19,94: *haîma... peri ton staurothenta ekkechymenon.*

b) *Declaración sobre el significado de la muerte de Jesús*

Al compararse con el cordero pascual escatológico, Jesús califica su muerte como una muerte salvífica. Es verdad que la Pascua de la época tardía no se consideraba como sacrificio expiatorio [40], sino como un sacrificio ordinario; no se hacía aspersión de sangre sobre los ángulos del altar de los holocaustos, sino que se derramaba junto a la base. Esta clase de sacrificio hacía al hombre «agradable a Dios» [41], pero no podía sustituir al sacrificio expiatorio, al que se seguía estando obligado. Pero en la comida pascual no se pensaba en la «Pascua de las generaciones», sino en la «Pascua del éxodo». La sangre de los corderos inmolados con ocasión de la salida de Egipto salvó la vida a los israelitas: para recompensarles por haber cumplido el mandato de marcar con sangre las puertas de las casas, Dios reveló su poder y pasó de largo perdonándoles la vida. Porque la sangre pascual le recordó la sangre de Isaac atado sobre la pira del sacrificio (Gn 22) [42]. Más aún, la sangre de la primera Pascua tuvo un valor expiatorio. Dios dijo: «Veo la sangre pascual y hago expiación por vosotros» *(ʾny... mkpr ʿlykm,* Rabbi Meir, hacia el año 150) [43]. Por la sangre de la Pascua y de la circuncisión Dios canceló las sentencias de muerte contra Israel y dijo: «Yo hago expiación por vuestra vida *(ʾny mkpr ʿl npšwtykm)»* [44]. Más aún, esta sangre tuvo eficacia salvífica [45]; fue la sangre de la alianza la que hizo eficaz el pacto de Dios con Abrahán [46]. Del mismo modo, el pueblo de Dios de los últimos

[40] Cf. A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (Gotinga 1878) 333; G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 114s, 152.

[41] Jub 49,9.15; Pes. X 6; Zeb. IV 6 (para esta última referencia, cf. Billerbeck IV, 49s).

[42] Mek. Ex 12,13 par. 12,23.

[43] Ex. r. 15,13 comentando 12,8.

[44] Ex. r. 15,13 a propósito de 12,2: «Como un rey que dijo a sus hijos: Sabed que voy a juzgar delitos que merecen la pena capital y tengo que pronunciar sentencia. Traedme un regalo para que, cuando os presentéis ante mi tribunal, yo pueda retirar el acta de acusación contra vosotros. Lo mismo dijo Dios a Israel: Tengo entre manos penas de muerte, pero os anuncio cómo voy a perdonaros misericordiosamente y hacer expiación por vosotros, a causa de la sangre de la Pascua y de la circuncisión».

[45] Pirqé R. ʾEliʿezer 29 (edición de Varsovia 1878, 51): «Gracias a la sangre de alianza de la circuncisión y a la sangre de la Pascua os he librado de Egipto, y gracias a esa sangre seréis salvados al final del cuarto Imperio (romano) (es decir, en los días del Mesías)». Cf. Billerbeck IV, 40.

(romano) (es decir, en los días del Mesías)». Cf. Billerbeck IV, 40.

[46] Targ. Zac 9,11 (edición de Vilna 1893): «También a vosotros, por quienes se ha sellado con sangre un compromiso, os he salvado del yugo de

tiempos sería salvado en virtud de la sangre pascual [47]. Jesús presenta su propia muerte como ese sacrificio pascual escatológico: su muerte sustitutiva *(hyper)* confiere eficacia a la última redención, a la nueva alianza con Dios. *Diatheke* es el término correlativo de *basileia tôn ouranôn* [48]. La nueva donación de gracia, que nos viene por la muerte de Jesús, tiene por objeto la comunión con Dios que se funda en el perdón (Jr 31,34b) y se realiza plenamente (31,33-34a) en el reinado de Dios [49].

Egipto». Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua* 151: «Se piensa indudablemente en la sangre de los corderos pascuales, una sangre que hace eficaz el compromiso que Dios ha contraído de salvar de Egipto a su pueblo». Mek. Ex 12,6: «'Y vosotros lo guardaréis' (Ex 12,6). ¿Por qué hay que adquirir el cordero pascual (Ex 12,3) cuatro días antes de su inmolación? R. Matteya b. Ḥeres (hacia el año 125) dijo: 'Yo pasé a tu lado y te vi, y tus años eran los años del amor' (Ez 16,8). (Como sucede con frecuencia en las citas, no se mencionan las palabras más importantes para establecer el contexto: 'entonces cubrí tu desnudez con mi manto, te juré fidelidad e hice un pacto contigo'). Había llegado el tiempo de cumplirse el juramento que Dios había hecho a Abrahán de salvar a sus hijos (Gn 15,14). Pero ellos no tenían mandamientos (obligatorios) que pudiesen cumplir para ser salvados (gracias a la observancia de los preceptos); por eso se dice: 'Tus pechos adquirieron forma, te creció el cabello; pero tú estabas totalmente desnuda' (Ez 16,7), desnuda de (cumplimiento de) los preceptos. Entonces Dios les impuso dos mandamientos: la sangre del cordero pascual y la sangre de la circuncisión, para que, cumpliéndolos, pudieran salvarse; por eso se dice: 'Yo pasé a tu lado y te vi debatiéndote entre tus dos sangres' (Ez 16,6: *b^{e}damayik* es, para el Midrás, un dual que significa la sangre de la Pascua y la sangre de la circuncisión). Además se dice: 'En cuanto a ti, por la sangre de tu alianza, voy a liberar a tus prisioneros de las fosas secas' (Zac 9,11)». Sangre de Pascua y sangre de circuncisión son sangre de alianza, por la que se realizó la liberación de la opresión de Egipto. Cf. también Ex. r. 17,3 a propósito de 12,22.

[47] Cf. n. 45.

[48] J. Behm, *diahteke B,* en ThW II (1935) 137.

[49] Desde el punto de vista lingüístico hay que notar, a propósito de *to haîma mou tes diathekes:* a) el pronombre posesivo *mou* se refiere a *haîma* (en paralelo con el anterior *to sôma mou;* cf. 1 Cor 11,25 *en tô emô haimati)* y no a *diathekes;* se habla de la sangre de Jesús, no de su alianza; la alianza es obra de Dios. b) La conexión con genitivo es característica del griego bíblico (dos veces en AT [LXX]: Ex 24,8; Zac 9,11); por tanto *diatheke* no significa «testamento» (como en griego), sino «alianza, disposición, orden salvífico» (como en el griego bíblico). Desde el punto de vista del contenido hay que constatar que la expresión adquiere sentido si se entiende como explicación tipológica de la sangre de la alianza con que se hizo la aspersión en el Sinaí (Ex 24,8; cf. Zac 9,11; según Targ. Onq., Jer. I Ex 24,8, esa sangre tenía valor expiatorio). Como aquella sangre selló la

Ex 24,8, esa sangre tenía valor expiatorio). Como aquella sangre selló la alianza de Moisés, así la sangre de Jesús sella la nueva alianza (Jr 31,31-34), que tiene por objeto la perfecta unión con Dios (31,33-34a), fundada en el

En las palabras explicativas del vino, la frase *to ekchynnomenon hyper pollôn* (hebr.: *hannišpak b*^{e}*ʿad rabbîm* = aram.: *d*^{e}*mišt*^{e}*fek ʿal saggîʾîm* = «que se derrama por la multitud») [50] continúa la comparación con el sacrificio: *ekchynnomenon* está tomado de la terminología sacrificial [51]. Estas palabras indican el destinatario del valor expiatorio y redentor de la muerte de Jesús. Y, por cierto, hacen referencia a un pasaje del AT: Is 53,12: «Porque entregó su vida a la muerte *(he*^{ʿe}*ra)* y se le contó entre los malvados, siendo así que él llevaba los pecados de muchos *(rabbîm)* e intercedía por los malhechores». (El uso del texto hebreo original ha de considerarse como un indicio de antigüedad) [52]. La referencia al cántico del Siervo es manifiesta: *polloi/rabbîm* es una palabra clave de Is 53, donde aparece nada menos que cinco veces; también en Mc 10,45 se dice *anti pollôn* con referencia a Is 53,10-12, como lo confirma el contexto [53].

De aquí que, si queremos aclarar qué quería decir Jesús con ese «muchos», por los que se derrama su sangre, tendremos que estudiar, en primer lugar, cómo se entendía en tiempos de Jesús la palabra *rabbîm* (LXX *polloi)* en Is 52,14; 53,11.12a.12b. Resulta difícil comprender que una cuestión como ésta sólo se haya planteado recientemente [54]. Para contestarla hay que distinguir entre las respuestas que ha dado la literatura precristiana y la poscristiana del judaísmo tardío. Por lo que hace a esta última, hay

perdón de los pecados (31,34a) y consumada en el reino de Dios (cf. además Is 42,6; 49,8; y las pp. 77-82 de la primera edición de esta obra, Gotinga 1935). Toda referencia a una alianza de sangre entre los participantes, a un banquete sagrado de alianza, etc., son totalmente ajenas a esta expresión y no son más que pura proyección moderna.

[50] Cf. p. 193, n.° 13.

[51] Cf. p. 244, n. 26.

[52] Cf. p. 194, n.° 14.

[53] J. Jeremias, *polloi,* en ThW VI (1959) 536-545. No sólo Lc 22,37, sino ya la tradición de la pasión anterior a Marcos, presuponen que Jesús, en su última cena, estaba pensando en Is 53; cf. Chr. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums:* ZThK 50 (1953) 1-38. Sobre la cuestión de si Jesús pudo considerarse a sí mismo como el Siervo del Señor, cf. J. Jeremias, *paîs theoû,* en ThW V (1954) 709-713. Confróntese además W. Staerk, *Soter* I (Gütersloh 1933); R. Otto, *Reich Gottes und Meschensohn* (Munich 1934); N. Johansson, *Parakletoi* (Lund 1940); J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele (Mk. 10,45):* «Judaica» 3 (1947/48) 249-264. Cf. también pp. 252s.

[54] Después de la segunda edición de esta obra han aparecido: H. He-

Después de la segunda edición de esta obra han aparecido: H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gütersloh 1954) 68s.91-93.96s; J. Jeremias, *polloi,* en ThW VI (1959) 536-545.

que considerar en primer lugar la paráfrasis de Is 52,13-53,12 en el Targum de los Profetas [55]. Aquí «muchos» se refiere: a la casa de Israel (Targ. Is 52,14), a muchos pecadores (53,11), a muchas naciones (53,12a), a muchos pecados (53,12b) [56]. Aunque en estas interpretaciones los «muchos» se refieren, en parte, a los judíos y, en parte, a los paganos, es significativo que la interpretación de los pasajes que tratan de la actividad salvífica del Siervo con respecto a los «muchos» (Is 53,11.12b) parece limitarse al pueblo de Israel. También puede decirse que casi siempre se aplica a Israel la interpretación de los demás comentarios rabínicos a los «muchos» en Is 53,11.12b. Seder Eliyyahu Rabba 14 interpreta los «muchos» de Is 53,11 aplicándolos indistintamente al rico y al pobre en Israel [57]; *ibíd.* 25, a los «contemporáneos» (la generación de Israel de aquel tiempo). Los «muchos» de Is 53,12b quedan referidos en Sifré Nm 131, a propósito de Nm 25,13, a los «hijos de Israel»; b. Soṭa 14a los refiere a los culpables del pecado del becerro de oro, es decir, al pueblo de Israel como totalidad; Sifré Dt 355, a propósito de Dt 33,21, los aplica a todo el pueblo de Israel. Es una excepción la tardía colección de homilías *Pesiqta rabbati.* Junto a la concepción estrecha, se encuentra en el cap. 36 la idea de que todos aquellos a quienes la voluntad de Dios llama a la vida son los que reciben la salvación, según Is 53 [58].

Pero todas estas interpretaciones poscristianas de los «muchos» en Is 53 no se pueden apurar para nuestro propósito. El pasaje del AT más importante para la Iglesia era Is 53 y, precisamente por eso, fue el texto más desfigurado por la polémica judía; el

[55] Edición crítica de nuestro pasaje, según antiguos manuscritos y la edición de Venecia 1517, en G. Dalman, *Aramäische Dialektproben* (Leipzig ²1927) 10s. Un buen cuadro sinóptico, a siete columnas, de los textos masorético, LXX, Targum, Pešitta, Aquila, Teodoción y Símmaco en Hegermann, apéndice.

[56] Is 52,14 TM *rabbîm* LXX *polloi* Targ. *bet yiśra'el*
53,11 TM *harabbîm* LXX *polloi* Targ. *saggi'în*
53,12a TM *harabbîm* LXX *polloi* Targ. *'amemîn saggi'în*
53,12b TM *rabbîm* LXX *polloi* Targ. *saggi'în*

[57] El pasaje de Is 53,11: «mi Siervo, el justo, justificará a muchos» se aplica a un maestro fidedigno, que «enseña a Israel públicamente» y cuya doctrina es accesible a todos, sin diferencias de clase social.

[58] El texto se puede encontrar en G. Dalman, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge* (Berlín 1888) 61. En este pasaje, que describe cómo el Mesías, ya antes de la creación del mundo, se declara dispuesto

el Mesías, ya antes de la creación del mundo, se declara dispuesto a asumir sustitutivamente el sufrimiento salvífico, no se cita expresamente Is 53. Pero es cierto que la descripción está calcada sobre Is 53.

Targum de los Profetas [59] demuestra a qué interpretaciones tan rebuscadas se puede llegar con tal de eliminar los sufrimientos del Mesías. Esto hace todavía más importante las interpretaciones precristianas de los «muchos» en Is 53. El libro etiópico de Henoc aplica los «muchos» de Is 52,14-15 a los reyes, poderosos, fuertes y pecadores (Hen 46,4-5), «a los reyes de la tierra y a los poderosos que poseen la tierra firme» (48,8); y lo mismo se hace en Hen 55,4; 62,1.3.6.9; 63,1-11; por tanto, aquí se está pensando ciertamente en los paganos. La Sabiduría de Salomón interpreta en 5,1-23 (cf. 2,19-20) los «muchos» (Is 52,14s) como los pecadores que oprimen al justo (5,1) y se ríen de él (5,3s), los presuntuosos y los ricos insolentes (5,8), los hombres de mala vida (5,13), los impíos (5,14; 2,19); dado que en esta sección se echa de menos una distinción entre judíos y paganos, es probable que se esté pensando en los impíos tanto judíos como paganos [60]; sin embargo, según Sab 1,1ss e Is 52,15, los paganos están en primer plano. Las interpretaciones precristianas alcanzan una importancia especial por el hecho de coincidir con el texto original.

También es verdad que hay que hacer aquí una reserva. Esos «muchos» a los que se refiere el libro etiópico de Henoc y el libro de la Sabiduría, son los «muchos» de Is 52,14s, es decir, los paganos [61] que guardan silencio avergonzados y arrepentidos delante del Siervo del Señor, y no los «muchos» de Is 53,11.12b con cuyos pecados cargó el Siervo. Pero, según el texto de Is 53, no existe ninguna diferencia entre ambos. Esos «muchos», presa de espanto y desconcierto (52,14s), son los que confiesan haber ignorado al Siervo porque no tenía figura ni belleza, los mismos que, al abrírseles los ojos, caen en la cuenta de que eran sus propias enfermedades las que él llevaba y sus propios dolores los que él hizo suyos y sus pecados los que Dios hizo caer sobre él (53,2ss). Los «muchos» son los que confiesan: «Ha cargado con nuestro castigo para que nosotros tengamos la paz» (53,5). De hecho la Peshitta reproduce Is 52,15 así: «él purificará a muchas naciones». Si —como parece probable [62]— la traducción Peshitta del AT es

[59] Traducción en J. Jeremias, *paîs theoû*, en ThW V (1954) 691-693.

[60] F. Feldmann, *Das Buch der Weisheit* (Bonn 1926) 44.

[61] Cf. especialmente Is 52,15 *goyîm rabbîm*. Si Dn 12,3 se refiere a Is 53,11b, tendríamos una explicación precristiana de este pasaje. La indicación

..., tendríamos una explicación precristiana de este pasaje. La indicación «muchos» se refiere, en Dn 12,3, a los hijos de Israel que han recibido la justificación.

[62] J. Jeremias, *polloi*, en ThW VI (1959) 544s.

precristiana, tendríamos aquí una prueba de que se incluía a los paganos en el ámbito de los «muchos» que se iban a beneficiar de la obra expiatoria del Siervo del Señor [63]. No hay por qué suponer que Jesús interpretara Is 53 de otra manera. Jesús tenía conciencia de ser el Siervo del Señor, del que Is 49,6 dice que, no sólo repatriará al resto de Israel, sino que será luz de los paganos para que la salvación de Dios llegue hasta los confines de la tierra. Por tanto, el *hyper pollôn* de las palabras de la cena, como ya hemos visto [64], no encierra un sentido exclusivo («muchos, pero no todos»), sino un sentido inclusivo, de acuerdo con el modo semítico de hablar («la multitud que abarca a todos») [65]. Así lo interpretó la tradición joánica; en la reproducción de la palabra explicativa del pan (cf. pp. 114s), parafrasea el *hyper pollôn: hyper tês toû kosmou zoês* (Jn 6,51c). Según esto y de acuerdo con el sentido habrá que traducir *to ekchynnomenon hyper pollôn:* «que será derramada por todos».

Sin embargo, esta idea era inaudita para la mentalidad rabínica corriente. El judaísmo tardío se preocupó mucho de la idea de expiación [66]. Tos. Yoma V, 6ss (190,15ss) [67] presenta la siguiente escala a propósito de la expiación:

a) Penitencia —expía la transgresión de un mandamiento;
b) Penitencia y día de la Expiación —expían la transgresión de prohibiciones;
c) Penitencia, día de la Expiación y sufrimiento —expían los delitos dignos de muerte;
d) Penitencia, día de la Expiación, sufrimiento y muerte —expían la profanación del nombre de Dios.

Sin embargo, el número de medios expiatorios era, en realidad, mucho mayor. A los cuatro medios enumerados hay que añadir el sacrificio comunitario y el sacrificio privado [68], el ayuno [69], la

[63] H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (Gütersloh 1945) 96s.
[64] Cf. pp. 194-198.
[65] A este propósito, cf. Jeremias, *ibíd.*
[66] A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (Londres 1928).
[67] [illegible]

[67] Según Yoma bab. 86a el autor es R. Yismaʿel (hacia el año 90).
[68] Büchler, *op. cit.*, 375-461.
[69] SalSl 3,8, etc.

reparación [70], los ornamentos del sumo sacerdote [71], el mérito de los patriarcas [72], el sufrimiento sustitutivo de los justos [73], la muerte de los niños inocentes [74], del sumo sacerdote [75] y de los mártires [76], etc. Se conocían medios expiatorios para todos los pecados y para todos los pecadores. Sólo hay una excepción; se encuentra en Mekh. Ex 21,30: «Para las naciones no hay ningún rescate (respecto de Dios); a este propósito dice la Escritura: 'No puede un hombre rescatar a su hermano, ni puede dar a Dios un rescate por él; tan caro es el rescate de la vida'» (Sal 49,8s). Y, ¿por qué no hay rescate para los paganos? El texto prosigue: «Los israelitas son amados, porque el Santo pone a las naciones del mundo en lugar de ellos (de los israelitas) como expiación de sus vidas. Porque está escrito: 'Entrego a Egipto como expiación por ti'» (Is 43,3) [77]. Esta idea se introdujo incluso en la interpretación de Is 53. El Targ. Is 53 reproduce el v. 8 con estas palabras: «Los pecados de los que se hizo culpable mi pueblo yo se los cargaré (a los paganos)». No hay rescate para las naciones; pero Jesús dice que también hay un medio de expiación para los paganos: su muerte sustitutiva *(hyper)*.

Cualquiera que conozca medianamente las fuentes palestinenses no dejará de quedar sorprendido ante esa afirmación tan frecuente de que resulta inconcebible que Jesús atribuyera un valor expiatorio a su muerte y que estas declaraciones son más bien «una dogmática» de la comunidad primitiva o del apóstol Pablo. Las ideas sobre la eficacia expiatoria de la muerte tienen gran importancia en la mentalidad del ambiente de Jesús. Toda muerte tiene valor expiatorio (cf., por ejemplo, p. 252, d), incluso la del criminal que muere arrepentido. La muerte inocente y ofrecida a Dios tiene un carácter expiatorio que beneficia a los demás [78]. Las

[70] R. H. bab. 17b (Bar.), etc.

[71] Zeb. bab. 88b, etc.

[72] Billerbeck I, 117-120.

[73] Billerbeck II, 274-297.

[74] Billerbeck II, 281; IV, 564, 595, 768, 1109. Cf. E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955, ²1963) 92-94.

[75] Mak. II 6.8. Cf. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* 168s; Lohse, *op. cit.,* 64-66.

[76] 4 Mac 6,29. Cf. Lohse, *op. cit.,* 66-78.

[77] Cf. Sifré Dt 333 a propósito de 32,43; Ex. r. 11,3 a propósito de 8,19. Confróntese J. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele (Mk. 10,45):* «Judaica» 3 (1947/48) 256s.

[78] Ejemplos, cf. notas 74-76. Cf. Lohse, *op. cit.*, 9-110 («La muerte expiatoria en el judaísmo tardío»).

fuentes nos obligan a afirmar que es inconcebible que Jesús no tuviera una idea acerca del valor expiatorio de su muerte [79].

Por tanto, Jesús en la última cena declara el significado de su muerte: es la muerte sustitutiva del Siervo del Señor que expía los pecados de los *polloi,* es decir, de todos los pueblos, una muerte que inaugura la irrupción de la redención final y pone en vigor la nueva alianza divina.

c) *La donación*

Pero las palabras de Jesús no son sólo una imagen y una enseñanza. Probablemente son algo más. Jesús las pronuncia sobre el pan ázimo y sobre el vino, mientras [80] se los entrega a los discípulos como alimento y bebida. ¿Podría ser pura coincidencia que Jesús pronuncie las palabras sobre el pan y el vino inmediatamente después de cada una de las oraciones de la mesa (Mc 14,22 *eulogesas;* 14,23 *eucharistesas),* uniendo de este modo sus palabras con la acción de distribuir el pan y el vino? Esto es inaceptable, porque el momento propio de las palabras explicativas de Jesús habría sido el de la *haggadá* pascual, ya que, como hemos visto [81], estaba prescrito que en ella se interpretaran las partes integrantes de la comida. Ahora bien, dado que Jesús, contra lo esperado, repitió las explicaciones prescritas para la *haggadá* pascual mientras distribuía el pan y el vino, tuvo que moverle a ello una intención bien precisa [82]. ¿Podemos adivinar esta intención? Naturalmente no es posible, después de 1.900 años, detectar con absoluta seguridad en cada uno de los casos la intención de Jesús en una acción descrita por las fuentes ni la comprensión que los discípulos llegaron a tener de tal acción. Sin embargo, no hay que desanimarse;

[79] Jeremias, *art. cit.,* 249-264.

[80] Cf. Mc 14,22 *labete.* Cuando Mc 14,23 coloca *kai epion ex autoû pantes* antes de la palabra explicativa, esto significa una anticipación; cf. la corrección en Mateo: *piete ex autoû pantes* (26,27). Esto se puede afirmar con toda seguridad, porque «esta frase (es decir, Mc 14,23 *kai epion ex autoû pantes),* cuyo griego es hebraizante, pueden significar tanto la simultaneidad de los actos como su sucesión» (J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique,* en *Études d'histoire des dogmes et d'ancienne littérature ecclésiastique* [París 1905] 82).

[81] Cf. pp. 57s.

[82] No hay que olvidar que Jesús en la última cena dijo muchas cosas más de lo que nos han transmitido los concisos relatos evangélicos que son, en definitiva, textos litúrgicos.

vale la pena un intento para descubrir, aunque sea a tientas, la intención de Jesús al unir las palabras explicativas con la distribución del pan y del vino. Para ello se requiere un estudio de las ideas que los contemporáneos de Jesús asociaban con la fracción del pan y con la bendición del vino.

Según una antigua concepción oriental, la comida en común unía a los comensales entre sí en una comunidad de mesa. Esta comunidad de mesa tenía carácter religioso. Ahí estribaba su carácter vinculante. La ruptura de la comunidad de mesa era un crimen especialmente detestable (Sal 41,10). De aquí el profundo dolor de Jesús en Mc 14,20 par. La cena pascual, más que ninguna otra, expresaba este carácter religioso de comunión. Prueba de ello es que el número de miembros de cada *ḥaburá* tenía que ser definitivamente fijado antes de la inmolación del cordero y de la aspersión de su sangre sobre el altar de los holocaustos. La comunidad de mesa quedaba constituida por el rito de partir el pan [83]. La fracción del pan es «l'atto di communione» [84]. Cuando en la comida cotidiana el padre de familia pronunciaba la bendición sobre el pan —cada uno de los comensales la hacía propia con su respectivo «amén»—, lo partía y ofrecía un trozo a cada uno, esta acción significaba que todos, al comerlo, se hacían partícipes de la bendición. El unísono «amén» y el acto de comer en común el pan de bendición unían a los comensales en una comunidad de mesa. Lo mismo puede decirse de «la copa de bendición», es decir, la copa de vino sobre la que se ha pronunciado la bendición de la mesa, al ir pasando de mano en mano [85]: el acto de beber hace partícipe de la bendición. Esto puede decirse —quede bien claro— de todas las comidas; por tanto, era algo perfectamente natural y los discípulos estaban acostumbrados a ello desde su infancia: el acto de comer el trozo de pan o de beber el vino de la copa —insisto una vez más: en todas las comidas ordinarias— hace partícipe de la bendición pronunciada sobre el pan y el vino antes de distribuirlos.

[83] G. Dalman, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 126; I. Zolli, *Il Nazareno* (Udine 1938) 236; por tanto, de ninguna manera por ocupar los puestos para la comida en común (ésta es la opinión de P. Fiebig, *Die Abendmahlsworte Jesu:* «Neues Sächsisches Kirchenblatt» 42 [1935] 375, quien remite erróneamente a Tos. Ber., sin duda IV 8 [9,8]).

[84] Zolli, *ibid*. Con razón insiste, en pp. 216-224, que el carácter sacral

de la última cena reside en la comunidad de mesa.

[85] Probablemente éste era el antiguo rito todavía en uso en tiempo de Jesús (cf. p. 71).

Ahora bien, Jesús no solamente ha pronunciado la bendición de la mesa sobre el pan y el vino, sino que ha añadido unas palabras que explican el pan partido y el vino tinto con referencia a su muerte expiatoria «por la multitud». Si, a continuación, Jesús ofrece a sus discípulos ese mismo pan y ese mismo vino para comer y beber, está queriendo decir que les da participación en el poder expiatorio de su muerte.

Podemos afirmar esto con mucha mayor seguridad si tenemos en cuenta que entre los orientales era totalmente corriente la idea de que comer y beber proporcionan una donación divina [86]. Recuérdese la simbología del lenguaje escatológico. En la apocalíptica, en la literatura talmúdica [87] y en el mismo NT se encuentran numerosas variaciones de esta imagen simbólica: el pan de vida que sacia el hambre del que lo come [88]; el árbol de la vida cuyo fruto cura a los enfermos [89]; el maná del cielo que será el manjar de los redimidos en la época mesiánica [90]; el agua de la vida —«el compasivo los conducirá y los llevará hasta las fuentes de las aguas» (Is 49,10; Ap 7,17)— que se da gratis y apaga la sed para siempre [91]; el vino del tiempo mesiánico que se reserva para los hijos del reino [92]; el banquete salvífico de los últimos tiempos que reporta salud

[86] Cf. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 46-53.74-79; *Golgotha* (Leipzig-Gotinga 1926) 60-64.80-84.

[87] Billerbeck IV, 1146s, 1154-1165.

[88] J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender,* 74-79. Una referencia representativa: Mt 5,6: «Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque Dios los saciará *(chortasthesontai)»;* la voz pasiva es una circunlocución para evitar el nombre de Dios (par. Lc 6,21); Jn 6,35.50. Cf. también *laḥmo šel ʿolam habba* (cf. n. 94).

[89] Ez 47,12; Hen (et) 24,4-25,7; Test. Lev. 18,11; Ap 22,2.14.19.

[90] Bar. syr. 29,8; Sib. VII 149; Ḥag. bab. 12b; Midr. Ecl. 28 comentando 1,9; Midr. Rut 5,6 a propósito de 2,14. También en el NT es importante esta presentación. Jesús repite el milagro del maná (Mt 4,3; Jn 6,30s). «El maná oculto» como comida de los rescatados: Ap 2,17. También desde este punto de vista habrá que entender la cuarta petición del Padrenuestro: pedimos que Dios «nos dé ya hoy el pan de mañana (es decir, el pan de la era de salvación)».

[91] Jn 4,13s; 6,35; 7,37-39; Ap 21,6; 22,1.17. Existía la esperanza de que en el tiempo mesiánico habría de renovarse el milagro del agua en el desierto; cf. Gn. r. 48,10 a propósito de 18,4. Más referencias en Billerbeck II, 436. 481.492; J. Jeremias, *Golgotha* (Leipzig-Gotinga 1926) 82s; *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 49-52.

Vollender (Gütersloh 1956) 49-52.

[92] A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1929) 745; Billerbeck I, 992; Mc 14,25 par.; Pes. bab. 119b, etc.

y vida [93]. «El que sirve a Dios hasta el día de su muerte, recibirá en plenitud el pan del mundo futuro» [94]. «Dichoso el que pueda comer pan en el reino de Dios» [95]. «Dichoso el invitado al banquete de boda del cordero» [96]; los justos se saciarán «del resplandor de la *šekiná*» [97]. Es bien conocida la imagen neotestamentaria del banquete mesiánico que otorga los bienes salvíficos de Dios: Mt 5,6; 8,11 par.; 22,1-14 (par. Lc 14,15-24); 25,10.21.23 (*chara* «banquete de amistad») [98]; Lc 22,15-18 (par. Mc 14,25); 22,29s; Ap 3,20; 19,7.9. Basten estas citas [99]. Mi colega R. Hermann me ha hecho notar que la historia de la mujer sirofenicia (Mc 7, 24-30 par.) hay que entenderla precisamente en este contexto: la palabra de Jesús sobre el pan destinado a los hijos y no a los perros hace referencia al banquete salvífico, y la gran fe de la mujer consiste en que ha reconocido en Jesús al dispensador del pan de vida, a través de su palabra acerca de las migajas que comen los perrillos. Igualmente, hay que interpretar en sentido escatológico los pasajes del cuarto Evangelio en que Jesús se designa a sí mismo como el pan de vida (Jn 6,33.35.41.48.50.51) y llama a su evangelio el pan (6,35; cf. Mc 7,27 par.) [100] y el agua (Jn 4,10.14; 6,35; 7,37s). Quizá también Marcos aluda a la comparación de Jesús con el pan de vida, si es que con la imagen del «único pan» que llevaban los discípulos durante la travesía del lago (Mc 8,14) se está refiriendo a Jesús, pan de vida. Jesús aparece como el dispensador del agua de la vida en 1 Cor 10,4; 1 Pe 2,4s [101]. Siempre que aparece esta imagen, el significado es que con la comida y la bebida se otorga un don divino.

Intimamente relacionada con estas imágenes del pan vivo y del agua viva está la interpretación alegórica del pan y del agua, especialmente extendida en la literatura sapiencial. Ya Amós hablaba con palabras impresionantes del hambre y sed de la palabra de

[93] Is 25,6s; 65,13s; Hen(et) 62,14s; Bar. syr. 29,3-8. Material abundante en Billerbeck I, 603, 684, 992; II, 551, 720; III, 22, 33, 823; IV, 480, 1146s, 1154-1165.

[94] Gn. r. 82,9 a propósito de 35,17.

[95] Lc 14,15.

[96] Ap 19,9.

[97] Midr. Sal. 45,3.

[98] G. Dalman, *Die Worte Jesu* I (Leipzig ^{2}1930) 96.

[99] J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, 46-53. 74-79. Cf. Hen(et) 62,14: «y comerán con aquel hijo de hombre».

«y comerán con aquel hijo de hombre».

100 Jesús es donador y don al mismo tiempo.

101 *lithos zon* es la piedra que da agua de vida, cf. Jeremias, *Golgotha*, 84s.

Dios (8,11-14); Jeremías llama a los mandamientos de Dios su alimento (15,16); el Deuteroisaías llama a las promesas de Dios agua y pan que se dispensan gratis (Is 55,1-3); el salmista llama al Señor sencillamente «porción de su copa» (Sal 16,5) [102]; en los Proverbios se define la Sabiduría como «árbol de la vida» (3,18), y el mismo libro de la Sabiduría exhorta: «Venid, comed mi pan y bebed el vino que he mezclado para vosotros» (9,5, cf. 9,2). Jesús Sirá habla del *artos syneseos* [103] que la Sabiduría ofrece a sus discípulos (15,3), y le hace decir: «El que me come no volverá a tener hambre y el que me bebe no volverá a tener sed» (24,21). También en la literatura rabínica es corriente la comparación de la Torá [104] con el pan y el agua [105] o con el pan y el vino [106]. Jesús se sirvió también del mismo estilo simbólico y llamó a la palabra de Dios su pan de vida (Mt 4,4 par.) y a la voluntad de Dios su alimento cotidiano (Jn 4,32.34) [107]. Todos estos testimonios demuestran lo extendida que estaba la imagen del pan y del agua como dispensadores de la vida verdadera y cómo dicha imagen no se limitaba a una ideología escatológica.

La interpretación de la historia expresa también la idea de que comiendo y bebiendo se participa de los dones divinos. Sabemos por el Sal 78,25; Sab 16,20 que en el maná se solía ver un manjar de ángeles [108]. El Midrash interpreta este detalle, dejándose llevar de la fantasía, en el sentido de que el maná se acomodaba al gusto de cada uno y «se transformaba en lo que cada uno quería» (Sab 16,21) [109]. Pablo da un significado profundo a esta idea cuando habla del alimento espiritual y de la bebida espiritual ofrecidos a la generación del desierto en los milagros del maná y del Horeb (1 Cor 10,3s); es claro que Pablo está pensando aquí

[102] A este propósito, cf. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (Munich 1934) 238s.

[103] *leḥem daʿat.*

[104] Para la comparación de la Torá, la sabiduría, la inteligencia, la moralidad con el «agua viva», cf. el amplísimo material recogido por H. Odeberg, *The Fourth Gospel* (Upsala-Estocolmo 1929) 152-169. Para la comparación de la Torá y demás con el pan de vida, cf. *op. cit.*, 238-250.

[105] Billerbeck II, 433ss, 483s, 485, 492, 752.

[106] II, 482c, 484, 614.

[107] Cf. Hen(et) 69,24 a propósito de las criaturas: «su comida consiste en un continuo agradecimiento».

[108] Cf. Ex 16,4; Sal 78,24; 105,40; Neh 9,15; Sab 16,20; 19,21; Jn 6,31-33: pan del cielo. Yoma bab. 75b; el maná es el «pan que comen los ángeles

pan del cielo. Yoma bab. 75b: el maná es el «pan que comen los ángeles destinados al servicio de Dios».

[109] Referencias rabínicas en Billerbeck II, 481s.

en dones espirituales; lo demuestran la designación de Cristo, «la roca espiritual que les acompañaba», como dispensador (1 Cor 10,4), y el paralelismo con la cena de la comunidad cristiana. Citemos un segundo ejemplo de la época antigua: Ex 24,11. A propósito de Moisés y de los ancianos que subieron al Sinaí, dice el texto: «El (Dios) no extendió la mano contra los elegidos de los israelitas; ellos contemplaban a Dios mientras comían y bebían (ante él)». Las últimas palabras hacen pensar en un banquete de alianza: el hecho de que Dios otorgue a los enviado la comunidad de mesa es garantía de alianza.

Pensemos ahora en el culto. En 1 Cor 10,18 dice Pablo: «Mirad al Israel según la carne. ¿No están en comunión con el altar los que comen las víctimas sacrificadas?»; los versos siguientes aclaran el significado: comer la carne sacrificada pone a los sacerdotes y a los que participan en la comida sacrificial en una unión especialmente íntima con Dios. Resulta especialmente aleccionador un pasaje que atribuye carácter expiatorio a la comida cúltica: «¿Cómo es que comer las víctimas sagradas comporta una expiación para Israel? La Escritura enseña: 'Y él (el Señor) os lo ha otorgado (el sacrificio por los pecados) para alejar la culpabilidad del pueblo y para impetrar la expiación delante del Señor' (Lv 10,17). ¿Cómo así? Los sacerdotes comen, y los dueños (quienes ofrecen el sacrificio) quedan expiados» [110].

Incluso en la vida diaria había algo así como una apocalíptica realizada. «El que participa en una comida a la que asiste un doctor de la ley es como si hubiera saboreado el resplandor de la *šekiná*» [111].

Para ilustrar la idea de que comer y beber proporciona dones «espirituales» citemos un último ejemplo, un pasaje de la versión eslava del libro de Henoc sobre el que R. Otto [112] ha llamado la atención; este pasaje es especialmente interesante porque presenta una situación parecida a la última cena de Jesús. Se trata de la comida de despedida que los hijos de Henoc quieren celebrar con su padre antes de que abandone este mundo. «Matusalén respondió a su padre Henoc: Padre, ¿qué es grato a tus ojos? ¿Hemos de preparar ante tu presencia un plato para que bendigas nuestras casas, a tus hijos y a todos los que viven en tu casa? Tú glori-

[110] Sifra Lv a propósito de 10,17 (edición príncipe de Venecia 1545, 24d, 38-40).

2 (d, 38-40).

[111] Ber. bab. 64a.

[112] Otto, *op. cit.*, 261s.

ficarás a tu pueblo y entonces podrás marcharte»[113]. La última comunidad de mesa tenía que comunicar a los que se quedaban, de acuerdo con su ruego[114], la bendición irrevocable del que se iba[115].

La actuación de Jesús en su cena de despedida cuadra perfectamente con este mundo de ideas. Cuando Jesús, después de las dos bendiciones de la mesa y en el momento de distribuir el pan y el vino, repite sorprendentemente las dos explicaciones prescritas para la *haggadá* pascual, lo hace para aclarar a sus discípulos el don de que están participando. El hecho de comer el pan y beber la copa de bendición no les confiere únicamente una participación en la bendición del padre de familia, Jesús, sino además una participación en su obra salvífica de Salvador. Se trata de la última y más grande donación de Jesús. El don de la época salvífica es el perdón de los pecados. Jesús no tiene nada más grande que dar que la participación en la eficacia redentora de su muerte.

Los discípulos se convierten en la comunidad salvífica de los últimos tiempos, por la apropiación de ese perdón de los pecados. Así se resuelve el singular contraste entre la amplitud universal del *hyper pollôn* y el pequeño rebaño al que Jesús ofrece su don. Los discípulos, como receptores del don de Jesús, son los representantes del nuevo pueblo de Dios. No obstante, según Lucas, el don de Jesús tiene una limitación. La frase adversativa *plen idou* («pero he aquí») (Lc 22,21) con la que se introduce el anuncio de la traición, limita el precedente *hyper hymôn*[116]: el traidor se ha excluido a sí mismo (22,22) de participar en la eficacia expiatoria de la muerte de Jesús y de pertenecer al nuevo pueblo de Dios.

Pablo, el comentarista más antiguo, explica el significado de la última cena del mismo modo que acabamos de hacerlo nosotros. En 1 Cor 10,16 interpreta el don recibido en la celebración eucarística como *koinonia toû haimatos toû Christoû* («participación en la sangre de Cristo») y como *koinonia toû somatos toû Christoû*

[113] A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch* (París 1952) 54, 11-14 (cap. 14). Cito según la redacción más breve; la redacción larga apenas difiere (cf. Bonwetsch, 48,19-49,4 [cap. 56, 1A]).

[114] Henoc ciertamente rehúsa los manjares terrenos (Vaillant 54,14-17 [cap. 14]); Bonwetsch 97,11-14 [cap. 56 2B]).

[115] Igualmente Abrahán, a punto de muerte, bendice a sus descendientes durante una comida de despedida (Jub 22,1-30).

durante una comida de despedida (Jub 22,1-30).

[116] H. Schürmann, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung* [I]: «Biblica» 32 (1951) 386s.

(«participación en el cuerpo de Cristo»). El v. 17 entiende *to sôma toû Christoû* en un sentido específicamente paulino como término que designa a la comunidad. Y consiguientemente habrá de entender también *to haîma toû Christoû* en el sentido específicamente paulino, constantemente repetido, como designación de la muerte salvífica de Cristo (Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; 2,13, cf. Col 1,20). Según Pablo, el don de la eucaristía es participación en la muerte expiatoria de Jesús y participación en la comunidad salvífica. Lo cual coincide con nuestra exégesis hasta en los detalles.

IV. ...PARA QUE DIOS SE ACUERDE DE MI

Según el relato de Pablo, Jesús añadió a cada una de las palabras explicativas un mandato de reiteración: *toûto poieîte* (v. 25 + *hosakis ean pinete) eis ten emen anamnesin* («haced lo mismo [cada vez que bebáis] en memoria mía») (1 Cor 11,24.25). También Lucas lo trae, aunque sólo una vez, después de la palabra explicativa del pan (22,19).

La comunidad primitiva se congregaba desde el principio regularmente para las comidas en común, dando así continuidad a la comunidad de mesa de Jesús con sus discípulos [1]. De ahí la pregunta: ¿procedía así para cumplir el mandato de reiteración de Jesús o, más bien, el mandato tuvo su origen en estas comidas y se puso después retrospectivamente en boca de Jesús?

La primera objeción que puede hacerse contra la autenticidad del mandato de reiteración es el hecho de que sólo aparece en una parte de los testigos, a saber, en la rama de la tradición paulino-lucana. Es verdad que, de acuerdo con el resultado de la investigación lingüístico-estilística, el mandato tiene que ser prepaulino [2]; pero, como hemos visto [3], no debió de formar parte de la versión más antigua del relato de la cena. Sin embargo, por este solo dato no podemos afirmar que el mandato no sea histórico; la indicación de reiteración no formaba parte necesariamente de la fórmula litúrgica, pues la celebración era ya en sí misma la ejecución del mandato. «Una rúbrica nunca se recita, sino que se pone en práctica» [4]. Podría tratarse, por consiguiente, de una antigua tradición

[1] Cf. pp. 68s.

[2] Cf. pp. 109s; 205, n.° 4.

Cf. pp. 169s, 269, n. 4.

[3] Cf. p. 183.

[4] P. Benoit, *Le récit de la cène dans Lc. XXII, 15-20:* RB 48 (1939) 386.

particular que se registró solamente en la rama antioquena de la tradición [5]. Recordemos que Jesús dijo en la última cena más cosas de las que nos han sido conservadas en las fórmulas litúrgicas [6].

Una objeción más seria contra la historicidad del mandato de reiteración viene del hecho de que palabras semejantes se encuentran en las fórmulas de institución de antiguos ritos funerarios. ¿Qué se deduce de esta constatación?

a) *¿Fórmula institucional de banquetes funerarios?*

El año 1903, en la tercera edición del gran *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de F. Cabrol, t. I, H. Leclercq defendió decididamente la opinión de que la primitiva celebración cristiana de la cena era «un auténtico banquete fúnebre» [7]. Cuatro años más tarde, en 1907, H. Lietzmann recogió esta idea avalándola con su estudio de las fuentes contemporáneas. En la primera edición de su comentario a 1 Cor afirma que el mandato «haced esto en memoria mía» tiene «paralelos» [8] en la literatura helenística, concretamente en las «actas fundacionales de antiguas cofradías cúlticas» [9]. Dado que estas cofradías celebraban banquetes funerarios en memoria de un difunto «regularmente en el aniversario de su muerte o también con más frecuencia» (así al menos lo suponía Lietzmann al principio), sacó la conclusión de que el empleo de la fórmula *eis ten emen anamnesin* indica que la cena del Señor adquirió su forma en ambiente pagano-cristiano «por analogía con estos banquetes conmemorativos» [10]. Más tarde, en 1926, formuló su idea con mayor precisión: la fórmula «haced esto en memoria mía» confirió a la cena el carácter de «un banquete funerario en memoria» de un difunto; así que pertenece a un tipo perfectamente definido de banquetes religiosos de uso general en el mundo religioso helenístico [11]. Más tarde aún, en 1931, dio un último retoque: cuando Pablo introduce su relato de la cena diciendo que lo ha recibido *apo tou kyriou* (frase que Lietzmann

[5] Cf. p. 205.

[6] Cf. pp. 239, 244.

[7] H. Leclercq, *Agape*, en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I (1907) 786.

[8] H. Lietzmann, *An die Korinther I* (Tubinga 1907) 132.

[9] *Ibíd.*, 131

[9] *Ibid.*, 131.
[10] *Ibid.*
[11] H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* (Bonn 1926) 223.

interpreta en el sentido de una revelación personal del Señor glorificado a Pablo) [12] ya tenía presente esta nueva interpretación de la cena, según la cual el Señor le había hecho comprender esta comida como un memorial de su muerte [13]. Esto sería, por tanto, una prueba de que la fórmula *eis ten emen anamnesin* transformó por completo la cena del Señor bajo influjos helenísticos. Por influjo de los banquetes conmemorativos de los difuntos, la comunidad cotidiana de mesa con Jesús (que era la antigua forma palestinense de la cena del Señor) se convirtió en un rito funerario conmemorativo de la muerte (forma paulina de la cena del Señor). Contra esta hipótesis se pueden formular tres objeciones.

1. La semejanza entre el texto del mandato de reiteración y las antiguas actas institucionales de banquetes fúnebres conmemorativos es de hecho, a primera vista, sorprendente e impresionante. Se comprende así que la teoría de Lietzmann haya tenido tanta aceptación [14].

El ejemplo más claro de esta semejanza es el testamento del filósofo Epicuro († 271/270 a. C.), escrito en la primera mitad del s. III a. C. [15]. En este testamento, Epicuro lega todos sus bienes a su escuela filosófica con la cláusula siguiente: debe quedar a disposición de la escuela el jardín con sus dependencias, al igual que la casa de Malta; los herederos beneficiarios de las rentas de la fundación deben procurar especialmente: a) que se ofrezcan sacrificios fúnebres por «el padre, la madre y los hermanos» de Epicuro «y por mí»; b) que se celebre todos los años el 10 de Gamelión el acostumbrado aniversario del nacimiento, a costa de las rentas de la fundación, y c) que el día 20 de cada mes tenga lugar una reunión de todos sus discípulos. Ahora bien, esta reunión ha de celebrarse *eis ten emen te kai Metrodorou (mnemen):* «en memoria de mí y de Metrodoro» [16]. Sin embargo, la palabra decisiva *mnemen* no es original, sino probablemente añadida; ya que

[12] Contrariamente en la p. 105; cf. p. 220.

[13] H. Lietzmann, *An die Korinther I II* (Tubinga [3]1931) 58.

[14] J. Weiss, *Das Urchristentum* (Gotinga 1917) 506, n. 1; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Giessen [2]1924) 179; H. Windisch, *Paulus und Christus* (Leipzig 1934) 53; J. Finegan, *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu* (Giessen 1934) 66; A. Fridrichsen, *Église et Sacrement dans le Nouveau Testament:* RHPhR 17 (1937) 353; Benoit, *art. cit.*, 386, n. 2; y otros muchos.

[15] En Diógenes Laercio, X 16 (ed. H. Usener, *Epicurea* [Leipzig 1887]

165-168).

[16] Usener, 166,9s.

Cicerón en su traducción del pasaje usa la palabra *memoria,* podría garantizarse la conjetura *mnemen* [17]. Tenemos aquí, por consiguiente, una institución *eis ten emen mnemen* y, por cierto, la fundación de una asamblea de filósofos; es verdad que no se habla expresamente de un banquete, pero probablemente iría unido a la reunión.

Si examinamos los dos tomos de la exhaustiva obra de B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* (Leipzig-Berlín 1914) en busca de nuevas analogías con las palabras del mandato de reiteración [18], nos llamará la atención en el segundo tomo una inscripción de Nicomedia: Dice así: «... *[didomi de k]ai kata[l]e[i]po tê kome [R]akelôn [arg]y[r]iou [denaria]* (sigue una laguna indicando la cifra) *[epi tô] poieîn autous ana[m]ne[s]in mou [hen] poiesousin [en tê syng]ene[ia] Dradizanôn...»* «...doy y lego a la aldea de Rakelos (...) denarios de plata, con la cláusula de que celebren 'mi memoria'; deberán celebrarla con mis parientes en Dadrizane...» [19]. Es verdad que tampoco se menciona expresamente un banquete conmemorativo, pero Laum [20] concluye que tenía que celebrarse, porque se da la circunstancia de la participación de los parientes. Sin embargo, en este caso la transmisión del texto presenta dificultades más serias. El final de la inscripción está mutilado: se han conservado solamente tres letras *(ene)* de la supuesta palabra *singeneia* (parentela). Estas tres letras pueden dar lugar a innumerables conjeturas posibles, como, por ejemplo, la designación de un lugar. Por tanto, no es totalmente seguro que esta *anamnesis* de la inscripción de Nicomedia presuponga un banquete conmemorativo por parte de los parientes. Con todo, no deja de resultar interesante el dato de la intención de la fundación *epi tô poieîn autous anamnesin mou.* Sin embargo, hay que tener presente que la inscripción no dice, como 1 Cor 11,24.25, *eis anamnesin,* sino que la expresión *anamnesis* es aquí término técnico para designar una celebración conmemorativa.

Finalmente, en las inscripciones fundacionales aparece esporádicamente —sólo dos veces, por lo que yo he visto— la expresión *eis mnemen.* En Sylión de Panfilia, ya en la época del Imperio,

[17] Usener, 166.

[18] Laum trata de la institución de celebraciones conmemorativas en I, 74-81; en II nos da los textos.

I, 74-81, en II nos da los textos.

[19] II, 141, n.° 203.

[20] I, 74.

una madre ofrece 300.000 denarios para la educación de los niños *eis mnemen kai teimen toû hyioû* («en memoria y honor de mi hijo»)[21]. Y en una inscripción de Magnesia en Asia Menor (s. II después de Cristo) se habla de algunos iniciados que han dejado dinero *eis mnemen*[22] para garantizar por medio de los intereses la ofrenda de sacrificios fúnebres. En este último caso podría pensarse en banquetes organizados con ocasión de los sacrificios fúnebres; pero no se dice nada al respecto y los intereses de esta suma, sorprendentemente modesta, difícilmente bastarían para cubrir unos gastos considerablemente superiores a los costos de los sacrificios fúnebres. Para ser exhaustivos mencionaremos también la expresión afín *mnemes charin;* se encuentra en dos epitafios fundacionales de la época del Imperio cuya finalidad era asegurar que la tumba se adornase cada año con rosas[23], o que se quemasen anualmente rosas sobre ella[24]. La expresión aparece también en un rescripto honorífico tardío de Palmira (451 d. C.) expedido *teimês kai (m)nemes charin* para un fundador de sacrificios y exvotos en honor de Moloch[25].

Pero, a pesar de todo lo que acabamos de indicar, tenemos que reconocer la extraordinaria importancia de la idea de *mneme* en las numerosas fundaciones de la antigüedad, especialmente en las de carácter social y en las relacionadas con acontecimientos competitivos[26]; su fuerte incremento a partir del s. III a. C. coincide con el hecho de que el motivo religioso de las fundaciones, predominante al principio, se mezcló con motivos profanos, especialmente de prestigio familiar o personal[27]. Pero la indiscutible expansión del motivo *mneme* hace resaltar más, en nuestro problema, la ausencia total de la expresión *eis anamnesin* y la falta de una mención expresa del banquete conmemorativo en los cinco casos de una fundación *eis mnemen* o *mnemes charin;* en el caso de la fundación para la educación de los niños hay que excluir con toda seguridad la posibilidad del banquete; en el caso de la fundación para el adorno de las tumbas, hay que excluirlo con toda probabilidad. Esta es la situación en el mundo de lengua griega. Solamente

[21] I, 42.
[22] II, 117, n.º 126.
[23] II, 141, n.º 200 (Bitinia).
[24] II, 41, n.º 38 (Filipos).
[25] II, 153, n.º 211.

II, 155, n. 211.
[26] I, 42-44, 74-81.
[27] I, 42.

en inscripciones latinas encontramos con frecuencia las expresiones *in memoriam, ad memoriam, ob memoriam,* de la propia persona o de otras personas, en contexto de institución de banquetes conmemorativos [28].

2. Es importante constatar que la expresión *eis anamnesin* no se encuentra en los antiguos documentos fundacionales. Pero me parece más importante una segunda constatación. Como hemos indicado anteriormente, Lietzmann había dado por supuesto en un principio (1907) que los banquetes funerarios, celebrados en honor de un difunto por su familia, esclavos o amigos, tenían lugar «regularmente el día del aniversario de su muerte o, incluso, con más frecuencia» [29]; a partir de este dato, había explicado la transformación de la cena del Señor en una conmemoración de la muerte de Jesús. Sin embargo, en las ediciones posteriores de su comentario a 1 Cor, Lietzmann omitió las palabras «regularmente el día del aniversario de su muerte o, incluso, con más frecuencia». Y con razón. Porque curiosamente los banquetes funerarios no se celebraban el día exacto del aniversario de la muerte del fundador. En ocasiones, los días designados para celebrar el banquete eran los días dedicados a la conmemoración general de los difuntos (el *dies violarum* [«día de las violetas»] = 22 de marzo; el *dies rosarum* [«día de las rosas»] = 11 de mayo; los «Parentalia» familiares); pero lo más común era designar para el banquete el día del nacimiento del fundador o del miembro de la familia en cuya memoria se había creado la fundación [30]. Sucedía no raras veces que los estatutos de una fundación preveían la celebración de varias conmemoraciones al año (seis, por ejemplo), pero entonces eran en honor de varios difuntos o héroes en el día de su respectivo nacimiento [31]; por lo general parece ser que el banquete conmemorati-

[28] II, 164, n.º 6 (distribución de emolumentos *ob memoriam);* 180, n.º 61 (banquete fúnebre *in memoriam eorum);* 181, n.º 68 (banquete fúnebre *ob memoriam);* 181, n.º 69 (banquete fúnebre *in memoriam sui);* 184, n.º 86 (banquete fúnebre ad [memoriam cole]ndam); 195, n.º 125 (Ob memoriam... fratris sui). Banquetes conmemorativos de los difuntos en Asia Menor: II 88, n.º 75; 97, n.º 91; 135, n.º 175; 136s, n.º 178; 141, n.º 203 (cf. página 264, n. 19). En el ámbito cristiano encontramos *eis anamnesin* en Const. Apost. VIII 42,5 (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I [Paderborn 1905] 554,2s). Con todo, no se trata de una fundación, sino de un donativo a los pobres que se repite cada año.

[29] H. Lietzmann, *An die Korinther I* (Tubinga 1907) 131.

H. Lietzmann, *An die Korinther* I (Tubinga 1967) 191.

[30] Laum, *op. cit.* I, 75s.

[31] Así Laum, II, 164s, n.° 6.

vo tenía lugar una vez al año y, por cierto, como hemos dicho, el día del nacimiento del fundador o de su hijo o hermano (siempre según los estatutos de la fundación) [32]. La circunstancia de que los banquetes funerarios de las asociaciones cúlticas eran, por regla general, celebraciones anuales conmemorativas del nacimiento indica ya que nos hallamos en un ambiente totalmente distinto del de la cena cristiana primitiva. Pero esta diferencia se hace aún más clara si estudiamos brevemente el desarrollo de los antiguos banquetes funerarios.

3. Las fundaciones empiezan muy esporádicamente en el siglo v a. C. y, después de sufrir una recesión pasajera hacia los años 100 a. C., llegan rápidamente a su apogeo hacia el 200 después de Cristo para desaparecer a finales del s. v d. C. [33]. Estas instituciones, en cuanto a su relación con el culto funerario, son producto de la secularización; y el influjo creciente de la secularización se refleja en el desarrollo de dichas fundaciones. En épocas antiguas, el culto a los muertos estaba asegurado por el miedo a las almas vengativas de los difuntos y por una solidaridad de parentesco entre las familias [34]. El creciente indiferentismo religioso y la relajación de los vínculos familiares tuvieron como consecuencia el descuido del culto a los muertos. Las instituciones cúlticas funerarias nacieron por miedo a que los descendientes pudieran descuidar el culto a los muertos y el cuidado de las tumbas [35]. Se fundan corporaciones familiares o cofradías cúlticas que, por la fundación, están obligadas a cuidar de las sepulturas y a ofrecer los sacrificios funerarios a los dioses familiares. En la época del Imperio se suele unir al sacrificio funerario una celebración conmemorativa con banquete y reparto de regalos. La fundación tiene por finalidad estimular la participación en los banquetes cúlticos y ofrecer garantías de que el sacrificio fúnebre no se descuide. Generalmente se trata de actos conmemorativos de pequeños grupos celebrados una o varias veces al año, en los que se ofrecía vino y alimento, se encendían velas y se repartían regalos [36]; «estas ceremonias son más para los participantes que para los muertos» [37] y van degenerando cada vez más —particularmente en la zona

[32] Cf. cuadro sinóptico en *op. cit.* I, 77.
[33] Véase el cuadro sinóptico en *op. cit.* I, 9.
[34] I, 41.
[35] *Ibid.*

Ibid.

36 I, 247s.

37 I, 248.

romana— hasta convertirse en orgías [38]. Como me hizo notar A. M. Schneider, las circunstancias políticas fomentaban todavía más la secularización de las ceremonias. Las autoridades romanas eran extraordinariamente desconfiadas con respecto a estas asociaciones: en la misma Roma un *senatus consultum* (decreto del senado) prohibió terminantemente nuevas fundaciones [39]. Los banquetes conmemorativos de los difuntos organizados por agrupaciones artesanales y funerarias eran en Roma una ocasión espléndida para tener reuniones sin levantar sospechas.

Difícilmente se podrá establecer cualquier clase de relación entre el mandato de reiteración de la cena y las antiguas instituciones de banquetes funerarios, si tenemos en cuenta los datos que hemos apuntado: 1) la ausencia de la expresión *eis anamnesin;* 2) el hecho de que no se trata en ningún caso, como en la cena del Señor de la comunidad primitiva, de comidas diarias o semanales, sino más bien preferentemente de celebraciones anuales del día del nacimiento en honor de los muertos; finalmente 3) la creciente secularización de los banquetes conmemorativos de los difuntos.

b) *Fórmulas conmemorativas palestinenses*

Un cuadro totalmente distinto nos presenta el ambiente judío palestinense.

1. En Palestina se difundieron extraordinariamente las fórmulas conmemorativas en el lenguaje religioso.

Las encontramos, en primer lugar, en conexión con el culto. La parte del alimento sacrificado que se quemaba se llamaba ya en el AT *ʾazkara* (LXX *mnemosynon)* (Lv 2,2.9.16; etc.); a propósito del incienso que se ofrecía con los panes de la proposición se dice que servía *l^{e}ʾazkara* (LXX *eis anamnesin)* (Lv 24,7); los sacerdotes tocaban las trompetas durante los holocaustos y los sacrificios de comunión *l^{e}zikkarôn lifnê ʾelehêkem* (LXX *anamnesis enanti toû Theoû hymôn)* (Nm 10,10), es decir, para que despierte el recuerdo misericordioso de Dios en favor de los que ofrecen el sacrificio. Despiertan del mismo modo el recuerdo misericordioso de Dios las piedras preciosas que salpican la vestidura de Aarón y llevan los nombres de las doce tribus *l^{e}zikkarôn* (Ex 28,12.29; 39,7), y el rescate que sirve *l^{e}zikkarôn lifnê* YHWH (30,16). Las

[38] I, 251.
[39] I, 249.

doce piedras preciosas que colocará Yael sobre los dos querubines *erunt in conspectu meo* (de Dios) *in memoria* (A: *in memoriam) domui* (A: *domus) Israel*[40]. En el libro del Eclesiástico (45,9.11.16; 50,16) encontramos ejemplos del uso de la fórmula *eis mnemosynon* con referencia al culto (campanillas y piedras preciosas en la vestidura de Aarón, incienso, toque de trompetas)[41].

Están en conexión con el culto del templo y de la sinagoga algunas fórmulas fundacionales que tratan, asimismo, de la conmemoración[42]. La fórmula más antigua se encuentra en Zac 6,14 y dice así: depositese en el templo del Señor una diadema para N.N. en piadoso recuerdo *(l^{e}ḥen... l^{e}zikkarôn)*[43], es decir, para hacer eficaz el recuerdo misericordioso de Dios. Tenemos otros muchos testimonios de época más reciente en las inscripciones fundacionales de las sinagogas. Empiezan generalmente con la fórmula *dkyr lṭb,* una forma pasiva como perífrasis del nombre de Dios y, por tanto, dicen: que Dios se acuerde bondadosamente de N.N.[44]. En la inscripción de la sinagoga de Jericó hay una frase que comenta la fórmula: «Aquel que conoce sus nombres y (los nombres) de sus hijos y (los nombres) de sus criados se digne escribirlos en el libro de la vida (juntamente con) los justos»[45]. E. R. Goodenough ha indicado justamente que la conclusión que de aquí se sigue es que la fórmula del fundador tiene por regla general un sentido escatológico: está pidiendo que el recuerdo de Dios se haga realidad inscribiendo al fundador en el libro de la vida[46].

[40] Pseudo-Filón, Ant. bibl. 26,12 (G. Kisch, *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* [Notre Dame, Ind. 1949] 187).

[41] Cf. pp. 271s.

[42] K. Galling, *Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem:* ZDPV 68 (1946-51) 134-142.

[43] A propósito del texto *(lḥn),* cf. O. Procksch, en R. Kittel, *Biblia Hebraica* (Stuttgart ^{3}1937) *ad locum;* F. Horst, en Th. H. Robinson-F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (Tubinga ^{2}1954) 236; Galling, *op. cit.,* 138.

[44] S. Klein, *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum* (Viena-Berlín 1920) 69s, n.° 3 *(ʿAin ed-Doq).* 75, n.°4 *(Kafr Kenna).* 77, n.° 5 *(Sepphoris).* 82, n.° 12 *(Chirbet Kanef);* E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece* (Londres 1934) 72 *(Beit Dschibrin).* 73 *(ʿAin ed-Doq).* 75, 76 *(Naʿaran).* Cf. 76 *(Beit ʾAlpha: mnesthôsin).* Referencias rabínicas en J. Jeremias, *Mc 14,9:* ZNW 44 (1952-53) 106, n. 21, y en E. Bammel, *Zum jüdischen Märtyrerkult:* ThLZ 78 (1953) 124, n. 50.

[45] La traducción inglesa, según M. Avi-Yonah (cf. «Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine» 6 [1936-37] 72, n. 2), apareció en E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I (Nueva

E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* I (New York 1952) 261; II (1952) 129.

[46] *Ibid.*

También encontramos fórmulas conmemorativas en la liturgia y en las oraciones. Las *malkiyyôt, zikronôt* y *šofarôt* forman parte de las oraciones peculiares de la fiesta de Año Nuevo (oraciones de *Musaf*). Las *zikrenôt* [47] son pasajes bíblicos empedrados de oraciones que hablan de «recuerdo»; son oraciones que se dirigen a Dios exclusivamente para que se acuerde misericordiosamente de sus promesas hechas en la alianza para el pasado y para el futuro. La oración final de las *zikronôt* termina con la alabanza: «Bendito seas tú, Señor, que te acuerdas de la alianza *(zoker habberît)*». Ya en el AT se decía a propósito de la Pascua que debía celebrarse *l^ezikkarôn* (Ex 12,14; Targ. Jr. I, Onq. *ldwkrn'*). La bendición del sábado, de los días de fiesta y de la nueva luna alaba a Dios que ha puesto el sábado, las fiestas y las lunas nuevas *lzkrwn* (b. Ber. 49a). De las oraciones se dice expresamente que se ofrecen *eis mnemosynon* (Hen. gr. 99,3), que se elevan, juntamente con las limosnas, *eis mnemosynon emprosthen toû Theoû* («como recuerdo ante Dios») (Hch 10,4), que se hacen *lzkrwn* (1 QS X,5). Un testimonio antiguo especialmente importante acerca de la oración como recuerdo ante Dios nos lo ofrece la oración litúrgica reproducida en la p. 277.

Fórmulas de conmemoración se encuentran también en el lenguaje ritual. La costumbre farisea de llevar las filacterias en la frente, costumbre que se remonta en Palestina hasta la época precristiana [48], se funda en la prescripción de Ex 13,9 (interpretada a la letra): «Y ha de ser para ti... *l^ezikkarôn* (Targ. Jr. I, Onq. *ldwkrn)* entre tus ojos».

Finalmente, hay que mencionar los epitafios judíos en los que se repite en hebreo [49] y griego [50] —con diversas variantes— la fórmula de Prov 10,7: «La memoria del justo es para bendición». Este verso bíblico se interpretó de manera diversa en el judaísmo helénico y en el palestinense. En el judaísmo helénico, como lo demuestran los epitafios en varias lenguas, hace referencia al buen recuerdo que dejó el difunto entre sus contemporáneos. En cambio,

[47] Texto en P. Fiebig, *Rosch ha-schana (Neujahr)* (Giessen 1914) 53-58.

[48] Billerbeck IV, 251.

[49] S. Klein, *Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum* (Viena-Berlín 1920) 39, n.º 114; J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (Roma-París 1936) 446, n.º 625; 447s, n.º 629; 453s, n.º 635; 447s, n.º 661. Cf. Eclo 45,1 (a propósito de Moisés): *zkrw ltwbh*.

45,1 (a propósito de Moisés): [illegible]

[50] Frey, *op. cit.*, 60, n.° 86; 140, n.° 201 (268s, n.° 343); 287s, n.° 270, confróntese 361s, n.° 496: un simple *mnesthê*.

en el judaísmo palestinense las palabras se interpretan como un deseo («que la memoria del justo sea para bendición») y hacen referencia al recuerdo misericordioso de Dios. Esto se ve claramente, aparte de otros testimonios, en la fórmula de bendición con la que se recordaba al padre fallecido hacía más de un año: *zkrwnw lbrkh lḥyy h ʿwlm hbʾ* («su memoria sea bendición para la vida en el mundo venidero»)[51]. También en este contexto se encuentra la fórmula *eis:* Sal 111 (112),6: *eis mnemosynon aionion estai dikaios;* Targ. Sal 112,6: *ldkrn ʿlm yhy zky* «que el justo sea para perpetua memoria».

2. Para el problema que nos ocupa, es particularmente importante la siguiente constatación. La expresión típica del mandato de reiteración *eis anamnesin,* que hemos tratado inútilmente de encontrar en los documentos fundacionales helenísticos, no sólo aparece en el uso lingüístico greco-judío, sino que además, si aceptamos el paralelismo de las fórmulas *eis mnemosynon* e *in memoriam,* así como el de sus equivalentes hebreo[52] y arameo[53], fue de uso corriente en todo el judaísmo tardío en el culto y en la liturgia. Este resumen que acabamos de presentar muestra que la fórmula se encuentra ya con cierta frecuencia en el AT y que se usaba, con diversas variantes, en el judaísmo de la época neotestamentaria. La encontramos en el libro del Eclesiástico, en la Sabiduría, en el libro etiópico de Henoc, en la literatura esenia, en el Pseudo Filón y en la literatura rabínica.

En los LXX hay que notar una circunstancia significativa: mientras en el libro de la Sabiduría, escrito originalmente en griego, se usa *eis anamnesin* para expresar el recuerdo que tienen los hombres de los mandamientos de Dios (16,6), los LXX traducen esta misma expresión en Lv 24,7 con el sentido: «para que Dios se acuerde benignamente»[54]. El mismo significado tiene en los dos pasajes restantes: en la dedicatoria de Sal 69 (70),1s *tô David. Eis anamnesin, eis to sôsai me kyrion* (obsérvese la explicación por medio del infinitivo) y lo mismo en Sal 37 (38),1. Un panorama semejante presenta la expresión análoga *eis mnemosynon.* Es verdad que en los LXX aparece ocasionalmente con referencia al recuerdo humano, pero en un contexto más bien profano se dice

[51] Qid. bab. 31b.
[52] *lzkr, lʾzkrh, lzkrwn*

lzkr, lʾzkrh, lzkrwn.

53 *ldwkrnʾ, ldkrn.*

54 Cf. p. 268.

que sean *eis mnemosynon* las cosas escritas en un libro (así repetidas veces en el libro de Ester) [55]. En contexto religioso o cúltico, por el contrario, *eis mnemosynon* tiene siempre [56] a Dios por sujeto. Este es el caso del libro del Eclesiástico. Según leemos aquí, Aarón llevaba campanillas en sus vestiduras *eis mnemosynon hyioîs laoû autoû* «para que Dios se acordara benignamente de los hijos de su pueblo» (45,9); la inscripción que llevaban las piedras preciosas de sus ornamentos era: *eis mnemosynon* (45,11); él ofrece perfumes e incienso *eis mnemosynon* (45,16) y los sacerdotes tocan las trompetas *eis mnemosynon enanti hypsistou* (50,16). Los fragmentos del texto griego del libro etiópico de Henoc nos han aportado nuevos datos sobre el uso de *eis mnemosynon* en la época neotestamentaria [57]. Después de una serie de invectivas contra los pecadores dice: «Por tanto estad preparados vosotros, los justos, y presentad vuestras súplicas *eis mnemosynon;* presentadlas ante los ángeles en testimonio para que éstos lleven ante el Dios altísimo los pecados de los impíos *eis mnemosynon*» (99,3). Una vez más se interpreta *eis mnemosynon* como el recuerdo de Dios que perdona y castiga; el mismo sentido tiene *mnemosynon* en los otros dos pasajes de los fragmentos en los que aparece la palabra (97,7; 103,4).

Todo esto significa lo siguiente: la fórmula *eis anamnesin* y sus variantes se usan en el judaísmo del tiempo de Jesús no raras veces con referencia al recuerdo humano, pero los datos provienen preferentemente: a) de textos originales griegos, como Sabiduría *(eis anamnesin),* 4 Mac 17,8 *(eis mneian),* Filón en dos pasajes *(eis mnemen)* [58]; b) de reproducciones de pasajes veterotestamentarios que hablan del recuerdo humano. En la mayoría de los casos, el judaísmo del tiempo de Jesús emplea *eis anamnesin* y sus equivalentes con referencia al recuerdo de Dios. El lector que se tome la molestia de repasar los ejemplos de fórmulas conmemorativas en el AT y en el NT recopilados en las pp. 268-270 desde el punto de vista de su referencia al recuerdo humano o al divino,

[55] Pero ninguno de los cuatro pasajes (1,1p; 2,23; 9,32; 10,2) tiene su equivalente en el texto hebreo.

[56] Para el Sal 111(112),6 *eis mnemosynon aionion estai dikaios* vale lo que hemos apuntado en p. 270 a propósito de Prov 10,7.

[57] Ed. C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (Londres 1937).

[58] Filón, Quis rer. div. heres sit 170 (III, 39,16); De vita Mos. I, 186 (IV, 165,4).

se convencerá de que en la mayoría de los casos se refieren al recuerdo de Dios [59].

3. Ahora bien, cuando la fórmula *eis anamnesin* y sus equivalentes significan «para que Dios se acuerde», generalmente se expresan dos cosas. La fórmula significa, en primer lugar, que se está haciendo valer algo ante Dios [60]. Así, por ejemplo, cuando se deposita una fundación en el templo *l^ezikkarôn* (Zac 6,14), cuando a propósito de los panes de la proposición se dice que se presentan ante el Señor *eis anamnesin* (LXX Lv 24,7), cuando los sacerdotes tocan las trompetas durante la oblación para suscitar la *mnemosyne* (Ecclo 50,16), cuando se ofrecen las súplicas de los piadosos y sus lamentaciones por los pecados ante Dios *eis mnemosynon* (Hen. gr. 99,3), cuando las oraciones y limosnas suben «como recuerdo ante Dios» (Hch 10,4, cf. p. 274); en todos estos casos no se trata meramente de apelar al recuerdo de Dios sobre una persona o una cosa, sino de hacer valer algo ante Dios. Este hacer valer se concibe en términos totalmente realistas. Cuando a propósito del sacrificio que se ofrece por una acusación de adulterio se dice en Nm 5,15 que es un sacrificio *zkrwn* (LXX: *thysia mnemosynou anamimneskousa hamartian),* significa que el sacrificio evoca el pecado ante Dios [61], el pecado se coloca delante de Dios, el pasado se hace presente. La viuda de Sarepta, después de morir su hijo (1 Re 17,18), le grita a Elías: «¿Has venido para despertar ante Dios el recuerdo de mi pecado?». Lo mismo podría decirse de la carta a los Hebreos, cuando a propósito de los sacrificios de reconciliación del AT dice que la sangre de los carneros y de los machos cabríos no producen la remisión de los pecados sino solamente *anamnesis hamartiôn* (10,3); la sangre hace vivo el pecado delante de Dios [62]. En todos estos pasajes *anamnesis* designa un «hacer presente» ante Dios [63].

Pero esto no es más que un aspecto de lo que significa *eis anamnesin* con referencia a Dios. Este hacer valer, este hacer vivo ante Dios, esta evocación del pasado tiene un efecto. En esto

[59] El hecho de que se encuentren algunas adiciones aisladas, como Hch 10,4 *(emprosthen tou theou),* Eclo 50,16 *(enanti hypsistou),* Hen 99,3 *(enopion tou hypsistou theou),* se explica por tratarse de una fórmula de uso común.

[60] R. Stählin, *Herrenmahl und Heilsgeschichte:* EvluthKZ 2 (1948) 153b.

[61] Cf. G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster ²1945) 161.

[62] *Ibid.*
[63] Dix dice «recordar o representar ante Dios» (*op. cit.,* 161s).

consiste el otro aspecto: el recuerdo tiene una finalidad, quiere operar algo, a saber, que Dios se acuerde... para perdonar o para castigar. El recuerdo de Dios, en efecto (éste es un dato importante subrayado por O. Michel), no es nunca un mero acordarse, sino siempre y sin excepción «un acontecimiento efectivo y operante»[64]. Cuando Lc 1,72 dice que Dios se acuerda de su alianza, esto significa que Dios está cumpliendo ahora la promesa escatológica de la alianza. Cuando se acuerda de los crímenes de la gran Babilonia (Ap 18,5), es que hace irrumpir el juicio escatológico de castigo. Si «no se hace memoria» del pecador en la resurrección, esto quiere decir que el pecador no tiene en ella participación alguna (Sal Sl 3,11). Y si Dios no se acuerda más de los pecados, si los olvida (Jr 31,34; Heb 8,12; 10,17), esto quiere decir que perdona[65]. El recuerdo de Dios es siempre una acción de Dios para gracia o para castigo.

Por consiguiente, el resultado de nuestra investigación sobre el uso palestinense de la expresión *eis anamnesin* y de sus variantes es éste: 1. *eis anamnesin* se dice preferentemente con referencia a Dios; 2. designa siempre y sin excepción un hacer valer algo ante Dios e implica una llamada a que Dios actúe.

c) *Toûto poieîte eis ten emen anamnesin* («Haced esto en memoria mía»)

Queda bien clara la importancia de estas observaciones para entender el «mandato de reiteración». Pero antes de pasar a su interpretación, recordemos que Pablo lo trae dos veces, una después de la palabra sobre el pan y otra después de la relativa al vino (1 Cor 11,24.25); en cambio Lucas lo trae una sola vez, después de la palabra sobre el pan (22,19). Ahora bien, dado que Lucas es el único que trae dos veces la construcción con *hyper,* no es muy probable que haya omitido por su cuenta el segundo mandato de reiteración. Lo más probable es que Lucas represente un estadio más antiguo de la tradición al poner el mandato solamente con ocasión de la palabra sobre el pan[66].

[64] O. Michel, *mimneskomai ktl.,* en ThW IV (1942) 678,26s.

[65] Heb 10,18: por eso sobran todas las ofrendas por el pecado. En la misma línea hay que interpretar la petición del buen ladrón Lc 23,42. Con las palabras *Iesou, mnestheti mou hotan elthes en te basileia* (א C K *Θ pl) sou* (= *b^emalkutak* «cuando seas rey», es decir, en la parusía), el ladrón

pide a Jesús que interceda por él en el juicio final.

[66] H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955) 70.

El mandato *toûto poieîte* tiene su correspondencia veterotestamentaria en las palabras *zo't ʿaśû* que los LXX traducen regularmente por *toûto poiesate;* este imperativo introduce normas y consejos [67]. Esta fórmula hay que distinguirla de *kaka ta ʿaśû* (los LXX ponen *houtōs* con la forma pasiva de *poieîn),* fórmula que describe siempre la repetición de un rito [68]. Esta distinción es importante. Nos enseña que con la fórmula *toûto poieîte eis ten anamnesin* no se introduce un nuevo rito, sino que recibe nuevo sentido un uso ya conocido [69]. Por tanto, la designación «mandato de reiteración» es imprecisa, porque carga el acento sobre *toûto poieîte,* siendo así que el énfasis recae más bien sobre el nuevo complemento intencional *eis ten emen anamnesin.* En primer lugar nos preguntamos: ¿a qué rito se está refiriendo *toûto?* La repetición con ocasión de la copa y la restricción *hosakis ean pinete* (1 Cor 11,25) muestran que, al decir *toûto,* se está pensando en el rito de la fracción del pan, es decir, en el rito de la oración de la mesa. Es difícil que se trate de una mera referencia a la repetición de la oración habitual de la mesa; hay que pensar más bien en la oración que inauguraba la comunidad de mesa en la asamblea mesiánica, una oración que alababa a Dios por su acción salvífica e impetraba su cumplimiento [70], la misma oración que posiblemente recitaba Jesús durante su vida terrena [71]. También Pablo pone el *toûto* en relación con el rito de la oración de la mesa; esto se deduce de 1 Cor 10,16 *to poterion tês eulogias ho eulogoûmen... ton arton hon klômen:* («esa 'copa de la bendición' que bendecimos... ese pan que partimos»): *eulogoûmen* y *klômen* describen el cumplimiento del mandato (dos veces repetido en Pablo) *toûto poieîte* [72]. Finalmente, hay todavía otro argumento importante a favor de la interpretación de *toûto poieîte* con referencia al rito de la oración de la mesa. Hemos visto que ya muy pronto, probablemente en la época de 1 Cor, la comida normal y la eucaristía estaban separa-

[67] Gn 42,18; Nm 4,19; 16,6; con transposición y en singular, Prov 6,3. Cf. H. Kosmala, *«Das tut zu meinem Gedächtnis»:* NovTest 4 (1960) 81-94.

[68] Nm 15,12; con modificaciones, Ex 29,35; Nm 15,11.13; Dt 25,9. Además, 1QS II, 19; 1QSa II, 21 (para este pasaje, cf. p. 35); Yeb. XII, 3.

[69] H. Kosmala, *art. cit.*, 83.

[70] Cf. Did. 9,1-10,5.

[71] Para esta posibilidad, cf. pp. 116, n. 8; 128, n. 66.

[72] Cf. también 1 Cor 11,26, donde las palabras *hosakis gar ean esthiete ton arton touton kai to poterion pinete* parafrasean también el doble *touto poieite* (cf. p. 278).

das[73]. Se comprende que pudiera generalizarse la necesidad de semejante separación si pensamos que, al principio, los no bautizados participaban también en la comida[74]. Pero ¿cómo pudo llegarse a una solución tan extraña como dar existencia propia al rito de la fracción del pan y repetirlo al final de la comida junto con el rito de la bendición de la copa? Apenas cabe otra respuesta que la siguiente: ya antes de la separación entre comida y eucaristía, el rito de la fracción del pan (Lc 22,19) tuvo que tener un significado peculiar, que incidió también sobre el rito de bendición de la copa (1 Cor 11,25). Este significado especial, que aparece igualmente en la expresión técnica *he klasis toû artou, klân arton*[75], tuvo que deberse a la nueva intención que Jesús le había dado. Esto es lo que vamos a estudiar ahora.

La fracción del pan *(toûto)* tiene que hacerse *(poieîte) eis ten emen anamnesin*. La expresión es plurivalente. Es claro que *emos*[76] hace las veces de un genitivo objetivo[77]. Por tanto, la frase quiere decir: «para que se haga memoria de mí», «en mi memoria». La pregunta es simplemente: ¿quién tiene que acordarse de Jesús? La interpretación corriente, según la cual son los discípulos los que recuerdan, resulta extraña. ¿Teme acaso Jesús que los discípulos se olviden de él? En realidad, esta interpretación no es la única posible, ni siquiera la más natural. Tenemos en el NT una expresión paralela: *eis mnemosynon*, que aparece dos veces: Mc 14,9 (par. Mt 26,13) y Hch 10,4 *eis mnemosynon emprosthen toû Theoû*. Hch 10,4 nombra expresamente a Dios como sujeto del recuerdo[78] e, igualmente, en Mc 14,9 par. *eis mnemosynon autês* se refiere al recuerdo misericordioso de Dios: «para que Dios se acuerde (misericordiosamente) de ella (en el

[73] Cf. pp. 129s.

[74] Cf. p. 143.

[75] Cf. a este propósito pp. 128s.

[76] El pronombre posesivo colocado delante del sustantivo adquiere un relieve especial; de esto se ha deducido con frecuencia que hay una contraposición entre el recuerdo de Jesús y el recuerdo de la Pascua (por ejemplo, O. Procksch, *Passa und Abendmahl*, en H. Sasse, *Vom Sakrament des Altars* [Leipzig 1941] 23). Pero es muy cuestionable que el pronombre tuviese en arameo un relieve especial (por medio de *dili*).

[77] El genitivo objetivo que acompaña a *anamnesis, mnemosynon* es de uso lingüístico normal; cf. Mc 14,9; Sab 16,6; Eclo 10,17; 23,26; 38,23; 39,9; 41,1; 44,9; 45,1; 46,11; 49,1.13; Est (LXX) 8,12; 1 Mac 3,7.35; 8,22; 12,53; 2 Mac 6,31.

12,33; 2 Mac 8,31.

[78] Cf. Nm 10,10 (LXX) *estai hymîn anamnesis enanti toû theoû hymôn.*

juicio final)»[79]. Coincide con esta interpretación el hecho de que, como hemos visto en pp. 271-274, en las fórmulas palestinenses de conmemoración casi siempre es *Dios* quien se acuerda. Según esto, el mandato de reiteración podría traducirse: «Haced esto para que Dios se acuerde de mí».

¿Cómo hay que entender esto? Una oración antigua nos va a ayudar a ello. En la noche pascual se añadía una oración *(y ˁlh wybʾ)* a la tercera bendición de la oración después de comer. Esta oración pide a Dios que se acuerde del Mesías[80]. El texto se nos ha transmitido de un modo inusitadamente fiel (esencialmente es el mismo en todos los ritos)[81]. Y su núcleo fundamental bien podría remontarse a la época de Jesús[82]. Dice así: «Dios nuestro y Dios de nuestros padres, acuérdate de nosotros; que este recuerdo, la consideración de nuestra (situación), el recuerdo de nuestros padres, el recuerdo del Mesías, hijo de David, tu siervo *(zikrôn mašîaḥ ben Dauid ˁabdᵉka)*, el recuerdo de Jerusalén, tu ciudad santa, y el recuerdo de todo tu pueblo, la casa de Israel, asciendan, lleguen, comparezcan, agraden, sean escuchados, considerados y tenidos en cuenta ante ti... para salvación y para bien...»[83]. Con esta oración, que se pronunciaba también en otras fiestas[84], se rogaba a Dios en todas las celebraciones pascuales que «se acordara del Mesías», es decir, que apareciera el Mesías,

[79] En mi artículo *Mc 14,9:* ZNW 44 (1952-53) 103-107 (reelaborado en *Abba* [Gotinga 1966] 115-120) he intentado demostrar con detalle el significado escatológico de Mc 14,9 («Os aseguro que cuando [el ángel de Dios] proclame ante el mundo entero el mensaje [victorioso], se proclamará también [delante de Dios] lo que ella acaba de hacer, para que Dios se acuerde de ella [misericordiosamente]»). Cf. también J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart [2]1959) 19s.

[80] La oración se encuentra en todas las ediciones de la *haggadá* pascual. En el facsímil de la «Haggadá pascual de Darmstadt» (después de 1300), editada por B. Italiener-A. Freimann-A. L. Mayer-A. Schmidt, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah,* Tafelband (Leipzig 1928) se encuentra en f. 32b-33a.

[81] I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Francfort 1924) 125.

[82] Elbogen, *op. cit.,* 125: «Desde la época de los primeros tanaítas». Referencias, *ibíd.,* 533.

[83] Citado según W. Heidenheim, *sdwr špt ʾmt* (Francfort-Rödelheim 1886) 21b.

[84] S. H. Hirsch, *sdwr tplwt ysrʾl, Israels Gebete* (Francfort 1921) 146,

274, 330, 396, 598, 624, 657, 684. Cf. H. Kosmala, *«Das tut zu meinem Gedächtnis»:* NovTest 4 (1960) 85.

que llegase la parusía. Veremos más adelante [85] el enorme influjo que tuvo en la configuración de la celebración pascual esta súplica de que Dios se acordara del Mesías: todas las ceremonias pascuales terminaban a coro con una aclamación de júbilo, que un día había de saludar al Mesías en su entrada triunfal en Jerusalén. Según esto el mandato de reiteración podría interpretarse: «Haced esto para que Dios se acuerde de mí»: Dios se acuerda del Mesías haciendo que irrumpa el Reino en la parusía.

Desde luego que ya Pablo entendió de esta manera el mandato de la *anamnesis*. Y esto tiene especial importancia porque la interpretación paulina del mandato es la más antigua que poseemos. Después de citar en 1 Cor 11,23-25 la fórmula litúrgica, Pablo prosigue: *hosakis gar ean esthiete ton arton touton kai to poterion pinete, ton thanaton toû kyriou katangellete, achri hoû elthe* («y de hecho, cada vez que coméis de ese pan y bebéis de esa copa, proclamáis la muerte del Señor hasta que él vuelva» (v. 26). Tenemos que aclarar en primer lugar la conexión entre el v. 26 y la fórmula litúrgica. Tanto la repetición de *hosakis* como, sobre todo, el *gar* muestran que el v. 26 se refiere a la frase inmediatamente precedente, es decir, al mandato de la *anamnesis:* «El *Señor* ha ordenado la repetición *eis anamnesin* y vosotros, en efecto, cumplís este mandato [86]; porque cada vez que celebráis la cena del Señor, proclamáis su muerte». Por consiguiente, el mandato de la *anamnesis* se cumple por medio de la proclamación de la muerte de Jesús en la cena del Señor. Por eso, la pregunta realmente importante es qué significa «proclamar la muerte del Señor». Ya hemos visto en pp. 113ss que se trata de una proclamación de la palabra y hemos explicado qué forma externa había probablemente adquirido esa proclamación. El contenido de la «proclamación de la muerte del Señor» hay que aclararlo por la frase subordinada *achri hoû elthe* [87]. Esta frase no es un mero dato temporal; *elthe* es más bien un subjuntivo prospectivo en el que la ausencia de *an* indica una temporalidad futura [88] y podría traducirse libremente: «hasta que (llegue el momento en que) él venga», «hasta que (se alcance la meta de que) él venga».

[85] Cf. pp. 282ss.

[86] *katangellete* está en indicativo, por razón del precedente *gar;* antes de ese *gar* hay que completar de nuevo (cf. p. 231, n. 26) la idea que ha de ser motivada.

motivada.

[87] Cf. *ʿd bwʾ:* 1QS IX, 11, y *ʿd ʿmwd:* CD XII, 23; XX, 1.

[88] Blass-Debrunner, 383,2.

De hecho, en el NT *achri hoû* con subjuntivo aoristo sin *an* introduce siempre la perspectiva de una obtención del fin escatológico (Rom 11,25; 1 Cor 15,25; Lc 21,24). *Achri hoû elthe* alude claramente al *Maranata* de la liturgia [89] con el que la comunidad primitiva pide la venida escatológica del Señor. Es decir, en cada celebración de la cena no se proclama la muerte del Señor como un acontecimiento del pasado, sino como un acontecimiento escatológico, como el comienzo de la nueva alianza [90]. Por tanto, la proclamación de la muerte del Señor no tiene de ninguna manera un sentido de recordar a la comunidad el acontecimiento de la pasión, sino el de proclamar la muerte sustitutiva de Jesús como el comienzo de la época de salvación y el de implorar la irrupción del cumplimiento total. Cada vez que se proclama la muerte de Jesús en la cena del Señor y se eleva el grito *Maranata,* se recuerda a Dios que todavía se hace esperar la consumación de la obra salvífica «hasta que (se alcance la meta de que) Jesús vuelva». Por tanto, Pablo entendió la *anamnesis* como el recuerdo escatológico de Dios que se realiza en la parusía.

Pablo no es el único en entender de esta manera el mandato de la *anamnesis;* todos los textos de que disponemos van más bien en esta dirección. Hay que mencionar aquí en primer lugar las oraciones de la mesa según la *Didaché.* Es ya significativo que a la oración de acción de gracias después de la comida sigue una súplica que implora el recuerdo escatológico de Dios: *mnestheti, kyrie, tês ekklesias sou, toû rhysasthai auten apo pantos poneroû kai teleiôsai auten en tê agape sou, kai synaxon auten apo tôn tessaron anemon, ten hagiastheîsan, eis ten sen basileian, hen hetoimasas autê* (10,5) («Acuérdate, Señor, de tu Iglesia para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor. Y congrega desde los cuatro vientos a tu Iglesia santificada en tu reino que le has preparado»). La comunidad que celebra la cena ruega a Dios que se «acuerde» de su Iglesia otorgándole la perfección y congregándola en el reino que ha preparado para ella. Más importante aún es el hecho de que las aclamaciones que siguen inmediatamente y sirven de transición para la celebración eucarística están totalmente orientadas hacia la parusía:

Eltheto ho kyrios (copt.) *kai pareltheto ho kosmos hoûtos.*
Amen.

[89] J. Schniewind, *angelia ktl.*, en ThW I (1933) 70, n. 25.
[90] A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu* (Stuttgart 1934) 325.

Hosanna tô oiko (copt.) *Dauid*[91].
Ei tis hagios estin, erchestho· ei tis ouk esti, metanoeito.
Maranatha.
Amen (10,6).

(«Que venga el Señor y que pase este mundo.
Amén.
¡Viva la casa de David!
El que es santo que se acerque. Si alguno no lo es, que se convierta.
¡Ven, Señor!
Amén»).

Por tanto, en cada celebración eucarística la comunidad ruega por la venida del Señor; más aún, anticipando la hora deseada, saluda al que vuelve con el jubiloso «¡viva!», aclamación mesiánica de la parusía[92]. También Lucas dice lo mismo cuando en Hch 2,46 habla de la *agalliasis,* esa alegría escatológica que dominaba en las comidas de la primitiva comunidad.

Resumiendo: me parece cierto que el mandato de reiteración ya no puede interpretarse a base de presupuestos helenísticos, sino que debe hacerse a base de un trasfondo palestinense. Entonces, *eis ten emen anamnesin* difícilmente puede significar: «para que vosotros os acordéis de mí», sino con toda probabilidad: «para que Dios se acuerde de mí»[93]. Es decir, el mandato de reiteración no es una invitación dirigida a los discípulos para que cultiven y mantengan despierto el recuerdo de Jesús («repetid la fracción del pan para que no me olvidéis»), sino una indicación orientada escatológicamente: «Seguid congregándoos como comunidad salvífica por medio del rito de la mesa, para pedir diariamente a Dios que se digne realizar pronto la consumación en la parusía». Los discípulos, al congregarse día tras día en torno a la mesa, en el corto espacio de tiempo hasta la parusía, y al proclamar así a Jesús

[91] «La casa de David» no se refiere al templo, como erróneamente piensa J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (París 1958) 422, sino al palacio real; el templo nunca se llama «casa de David». Por tanto, *hosanna tô oiko Dauid* significa «Viva (el retoño de) la casa (palacio) del rey» = «¡Viva el Mesías!».

[92] Cf. pp. 284ss. Para la historia del «hosanna» y su evolución

Cf. pp. 284ss. Para la historia del «hosanna» y su evolución semántica desde grito de auxilio hasta aclamación de saludo, cf. p. 286, n. 11.

[93] Cf. Sal 131(132),1: *mnestheti, kyrie, toû Dauid.*

como Señor suyo, están haciendo presente ante Dios la obra ya iniciada de la salvación y piden el cumplimiento definitivo [94].

Si esto es exacto, hay que plantear la pregunta sobre la autenticidad del mandato de una manera distinta. Desde luego, una perspectiva escatológica siempre estará más próxima a Jesús que una fórmula institucional helenística. Podemos decir más todavía. En la próxima sección veremos que la anticipación litúrgica de la parusía era parte esencial del rito de la Pascua. La anticipación de la parusía que supone la aclamación coral con la que terminan las ceremonias de la Pascua es un ejemplo elocuente de cómo en el rito litúrgico se rogaba a Dios que se acordara del Mesías. Lo que Israel hacía una vez al año en el banquete pascual, los discípulos tienen que hacerlo cada día. La conexión del mandato de reiteración con el rito pascual hace sumamente probable que dicho mandato se remonte al mismo Jesús. En favor de esta hipótesis pueden aducirse también las consideraciones expuestas anteriormente en páginas 275s.

V. LA ALABANZA

a) *El Hallel*

A la acción de gracias después de la comida seguía inmediatamente el Hallel (Sal 114 [1]-118) (Mc 14,26 par.). Se cantaba en forma antifonal: uno de los comensales recitaba el texto, los demás respondían después de cada hemistiquio con el Aleluya [2]. El pro-

[94] A este propósito, Dedo Müller (Leipzig) hace la siguiente observación: «El contenido teológico objetivo de la celebración de la última cena y la actividad de la comunidad no se excluyen mutuamente, sino que se completan. Precisamente porque Dios mismo es el sujeto activo de la celebración litúrgica, en la muerte expiatoria de su Siervo por los *polloi*, por la multitud de pueblos, la comunidad no es mero objeto, sino que queda asumida como verdadero sujeto, con plena responsabilidad, del cumplimiento de la acción sacramental» (Carta del 13 de mayo de 1950).

[1] Cf. p. 57, n. 100.

[2] Sukk. III, 10. Cf. Soṭ. V, 4; Soṭ. jer. V, 20c,9s; Soṭ. bab. 30b; Sukk. bab. 38b. Según Šab. jer. XVI, 15c,39, resultaban en total 123 aleluyas. La respuesta «aleluya» parece que es la más antigua (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* [Francfort ²1924] 496). En la liturgia sinagogal de algunos sitios se cantaba el Hallel de manera que la comunidad iba repitiendo el principio de cada verso (Tos. Soṭ. VI, 3 [303,19]; Sukk. bab. 38b). Tos. Pes. X, 7 (172,22), que habla de la repe-

[303,19]; Sukk. Bab. 38b). Tos. Pes. X, 7 (172,22), que habla de la repetición de los finales de verso, sólo se practicaba cuando recitaban el Hallel los niños.

fundo conocimiento que Jesús tenía de la Escritura hace suponer que él mismo cantó el Hallel [3]. Pero lo recitase él mismo o se limitase a responder con los demás, lo que importa es que conocemos las oraciones con las que Jesús terminó la última cena. Todas son oraciones de acción de gracias. Alaban al que salvó a Israel de la opresión de Egipto; en su presencia la tierra se estremece (Sal 114). Le glorifican porque él es el único Dios vivo, en quien confía su pueblo y el que bendice a sus fieles; Dios bendito por los siglos (Sal 115). Prometen solemnemente al Señor misericordioso, que arranca la vida de las garras de la muerte, sacrificios de alabanza y votos de acción de gracias en presencia de todo el pueblo (Sal 116). Invitan a todas las naciones a que alaben al Señor (Sal 117). Y desembocan en una exultante acción de gracias de toda la comunidad en fiesta: «Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Sal 118,1). «El Señor me ha escuchado desde el fondo de mi tribulación» (v. 5). En este momento estallan los himnos de júbilo: «No he de morir, viviré para contar las hazañas del Señor» (v. 17). «La piedra desechada es ahora la piedra angular; ha sido un milagro del Señor» (v. 22s). «Bendito el que viene en nombre del Señor» (v. 26). ¡Te doy gracias, Dios mío! «Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (v. 29). Con estas palabras oró Jesús.

b) *Aclamación antifonal en la parusía*

Una gran cantidad de testimonios independientes demuestran que la exégesis del judaísmo tardío interpretaba el Hallel preferentemente en un sentido mesiánico-escatológico [4]. La interpreta-

[3] Sucedía muchas veces que ninguno de los asistentes se encontraba en condiciones de recitar el himno (Tos. Pes. X, 8 [172,24]).

[4] Sal 113,2: Alabanza a Dios en la creación futura (Midr. Sal 113 § 4)
113,9: Sión al final de los tiempos (Pes. 141a)
115,1: Sufrimientos de la época mesiánica (Pes. bab. 118a); lucha contra Gog y Magog *(ibid.)*
116,1: Los días del Mesías (Ber. jer. II, 4d,48s)
116,1-2: Israel pide la salvación (Pes. bab. 118b)
116,4: Las almas de los justos son rescatadas de la *gehenna* (Pes. bab. 118a)
116,9: Resurrección de los muertos (Pes. bab. 118a); ben-

116,9: Resurrección de los muertos (Pes. bab. 118a), banquete escatológico (Ex. r. 25,10 a propósito de 16,4)

116,13: Acción de gracias de David después del banquete de

ción mesiánica recaía especialmente sobre la conclusión del himno. Vale la pena examinar más de cerca esta interpretación de la conclusión del Hallel, según el Midrás sobre los Salmos.

El Midr. Sal 118 § 22 interpreta el Sal 118,24 («Este es el día en que actuó el Señor») como el día de la salvación que trae consigo la liberación definitiva de la esclavitud, es decir, la salvación mesiánica. Partiendo de esta interpretación escatológica del «día en que actuó el Señor» el Midrás interpreta los vv. 25-29, que constituyen el punto culminante de los acontecimientos que tienen lugar el día de la salvación:

«Los habitantes de Jerusalén gritarán desde dentro:
¡Señor, danos la salvación! (v. 25a),
y los habitantes de Judea contestarán desde fuera:
¡Señor, danos prosperidad! (v. 25b).
Los habitantes de Jerusalén gritarán desde dentro:
¡Bendito el que viene en nombre del Señor! (v. 26a),
y los habitantes de Judea contestarán desde fuera:
¡Os bendecimos desde la casa del Señor! (v. 26b).
Los habitantes de Jerusalén gritarán desde dentro:
¡El Señor es Dios: él nos ilumina! (v. 27a),
y los habitantes de Judea contestarán desde fuera:
¡Ordenad una procesión con ramos hasta los ángulos del altar! (v. 27b).
Los habitantes de Jerusalén gritarán desde dentro:
¡Tú eres mi Dios! ¡Te doy gracias! (v. 28a),
y los habitantes de Judea contestarán desde fuera:
¡Dios mío! ¡Yo te ensalzo! (v. 28b).
Los habitantes de Jerusalén y los habitantes de Judea abrirán su boca y alabarán (juntos) al santo ¡bendito sea! gritando:
¡Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia! (v. 29)» [5].

	la era de salvación (Pes. bab. 119b; Ex. r. 25,10 a propósito de 16,4)
118,7:	Juicio final (Midr. Sal 118 § 10)
118,10-12:	Lucha contra Gog y Magog (Midr. Sal 118 § 12)
118,15:	Comienzo de la era mesiánica (Pes. 132a)
118,24:	Salvación mesiánica (Midr. Sal 118 § 22)
118,25-29:	Coro antifonal en la parusía (*ibíd.*, cf. p. 284)
118,27a:	Dios, luz de los tiempos de salvación (Midr. Sal 36 § 6)

118,27b: Los días de Gog y Magog (Ber. jer. II, 4d,49)
118,28: El mundo futuro (Ber. jer. II, 4d,50).

[5] Midr. Sal 118 § 22.

El cuadro que nos presenta el Midrás resulta emocionante. Los habitantes de Jerusalén, con los sacerdotes del templo, están sobre las azoteas de la ciudad santa en la hora escatológica; entonces el rey mesiánico se acerca desde el monte de los Olivos a la cabeza de un cortejo de peregrinos de Judea. Los habitantes de Jerusalén y los que llegan se saludan mutuamente cantando, en coros alternos, los vv. 25-28 del Sal 118, hasta que, por fin, ambos coros se unen en la aclamación unísona del v. 29.

Esta exégesis escatológica del Sal 118,24-29 que leemos en el Midrás sobre los Salmos no tiene datación. Sin embargo, el NT demuestra que se remonta hasta los días de Jesús y que era patrimonio común del pueblo. En efecto, la narración evangélica de la entrada de Jesús en Jerusalén recoge la aclamación del Sal 118,25s. Por tanto, hay que suponer no sólo que este pasaje se interpretaba escatológicamente, sino que hay que entender estos versículos, como lo hace el Midrás, como aclamaciones de saludo al Mesías en su entrada triunfal. Más aún, es posible que la interpretación midrásica de Sal 118,24-29 haya influido, hasta en los detalles, en la narración de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. Efectivamente resulta extraño que Mc 11,9; Mt 21,9; Jn 12,13 citen exactamente el salmo, pero omitiendo el v. 25b (al hosanna del v. 25a sigue inmediatamente *eulogemenos ho erchomenos* del v. 26a); se podría explicar esto por el hecho de que las dos aclamaciones citadas (vv. 25a.26a) las atribuye el Midrás al coro de los habitantes de Jerusalén, mientras el v. 25b, el omitido, lo atribuye al cortejo del Mesías. Es verdad que Mc 11,9; Mt 21,9 atribuyen ambas aclamaciones de modo totalmente general a los que «precedían y seguían», pero Jn 12,12s atribuye a la multitud que sale de la ciudad santa al encuentro de Jesús los gritos de aclamación; lo mismo que Mt 23,39 (Lc 13,35) atribuye a los habitantes de Jerusalén el grito *eulogemenos.* Pero, aun prescindiendo de todo esto, puede decirse que el relato de la entrada en Jerusalén demuestra que la interpretación del Sal 118,25-29 como aclamaciones corales en la entrada triunfal es anterior al NT [6].

[6] Targ. Sal 118,23-29 y Pes. bab. 119a (R. Jonathan, hacia 220) están de acuerdo en que la división de los hemistiquios finales del Sal 118 en aclamaciones alternas, según testimonio del Midr. Sal 118 § 22 sobre los vv. 25ss, era una tradición exegética sólidamente establecida. Si en estos

vv. 25ss, era una tradición exegética sólidamente establecida. Si en estos pasajes las aclamaciones alternas se refieren a la situación histórica de la unción de David como rey (1 Sm 16,13) se trataría, en este caso, de una

Los evangelios narran además que Jesús utilizó el Sal 118 y que lo interpretó mesiánicamente; en las palabras acerca de «la piedra desechada que Dios convirtió en piedra angular» (Sal 118, 22) vio Jesús el destino de su muerte y el anuncio de su exaltación (Mc 8,31 par., cf. 12,10s par.; Lc 17,25). Según Mt 23,39 (Lc 13,35b), Jesús conocía indudablemente la interpretación midrásica del Sal 118,24-29; por eso, es bien probable que llegara a descubrir en ese salmo los caminos que Dios había establecido para su Mesías: por la pasión a la gloria, por el castigo a la puerta abierta de la salvación y a la eterna alabanza de Dios en la consumación. Porque cuando Jesús dice en Mt 23,39 (par. Lc 13,35b): *lego gar hymîn, ou me me idete ap' arti heos an eipete eulogemenos ho erchomenos en onomati kyriou* («y os digo que ya no volveréis a verme hasta que exclaméis: ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!»), no sólo está interpretando el Sal 118,26a —igual que el Midrás— como una aclamación mesiánica del tiempo escatológico, sino que, además, Jesús —igual que el Midrás— pone ese medio versículo en boca de los habitantes de Jerusalén. Partiendo de esta observación, el contexto adquiere una nueva luz. Mt 23,27-39 par. Lc 13,34s forman una unidad: los versículos están unidos por medio de la invectiva contra Jerusalén. Estos versos forman una *qiná* (3 + 2 acentos) hasta el versículo final que acabamos de citar y cuya métrica está determinada por la cita escriturística (cuatro acentos) [7]. Al cambio de ritmo responde un contraste violento de contenido. La acusación de Jesús contra la ciudad asesina de los profetas es acallada por la aclamación del coro en la parusía: *eulogemenos ho erchomenos en onomati kyriou.* Jesús está cierto de que la promesa de Dios se tiene que cumplir y que Dios suscitará aun en esa endurecida y obcecada Jerusalén un grupo que saludará al *erchomenos,* al que viene [8] en nombre del Señor [9].

Sabemos por *Didaché* 10,6 que también en la primitiva comunidad era corriente la interpretación del hosanna (Sal 118,25)

reinterpretación secundaria motivada por la polémica anticristiana; pero en la referencia a David se refleja todavía la antigua interpretación mesiánica.

[7] C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford 1925) 146.

[8] En las lenguas semíticas no existen verbos compuestos. El hebreo *ba'* y el arameo *'ata',* igual que el griego *erchesthai,* significan en los evangelios tanto «ir/venir» como «volver» (por ejemplo, Mt 9,1: *êlthen* = «fue de nue-

vo»; Jn 9,7: *êlthen* = «volvió»).

[9] *en onomati kyriou* va probablemente con *eulogemenos,* no con *erchomenos;* así, Sal 128(129),8; Eclo 45,15; cf. Gn 27,7.

como aclamación de júbilo ante la parusía. La aclamación *hosanna tô oiko* [10] *Dauid* con la que la comunidad anticipaba en sus celebraciones [11] la vuelta del Señor, formaba parte de la introducción a la eucaristía. El relato de Hegesipo acerca de la lapidación de Santiago, el hermano del Señor, a pesar de su carácter legendario, muestra hasta qué punto era connatural la unión del hosanna con la parusía. El relato cuenta que cuando Santiago, el día de Pascua, declaró públicamente desde el pináculo del templo que Jesús era el Hijo del hombre que había de venir, muchos de entre la multitud contestaron entusiasmados con la aclamación: *hosanna tô hyiô Dauid* [12].

Resulta, por tanto, que la interpretación de Sal 118,25-29 como aclamación coral con referencia a la parusía, tal como leemos en el Midrás, se remonta hasta los días de Jesús; esta interpretación era entonces patrimonio común y Jesús mismo entendió de este modo los versos del salmo. Estas conclusiones son de capital importancia para comprender el relato de la última cena de Jesús. El ritual de la cena pascual terminaba con el Sal 118. En este momento la conclusión del salmo adquiría un especial relieve litúrgico, sea porque el oficiante repetía los vv. 21-29 [13], sea porque los comensales, que hasta entonces se habían limitado a contestar «aleluya» después de cada hemistiquio [14], repetían los vv. 1a.25a. 25b y contestaban al v. 26aα con el v. 26aβ [15]. La relevancia litúrgica de la conclusión del salmo 118 da pie para afirmar que esta parte final se consideraba como el punto culminante del Hallel, más aún, de todo el ritual de la Pascua. Realmente estos versículos anticipaban las aclamaciones a coro con las que un día iba a ser saludado y recibido por su comunidad el Mesías en su entrada

[10] Así, la versión copta. Cf. pp. 279s.

[11] Para *hosanna* como aclamación de júbilo, cf. J. Jeremias, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus:* ZNW 50 (1959) 270-274. Se podrá comprender el proceso evolutivo de la palabra desde grito de auxilio a aclamación salvífica, si se piensa que en tiempos de Jesús la aclamación litúrgica *hosanna* resultaba para la mayoría de la gente una palabra extraña, porque en arameo no existe la raíz *yšʿ*.

[12] Hegesipo, en Eusebio, Hist. Eccl. II, 23,14. Más testimonios de la Iglesia antigua en E. Werner, *'Hosanna' in the Gospels:* JBL 45 (1946) 97-112; a propósito de este pasaje, p. 116, n. 47; 117, n. 50.

[13] Así todavía hoy en todos los rituales de Pascua. El uso es antiguo: Tos. Pes. X, 9 (172,26). Cf. I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Francfor [2]1924) 496.

geschichtlichen Entwicklung (Frankfort 1924) 496.

[14] Cf. p. 281, n. 2.

[15] Sukk. bab. 38b.

triunfal. Esta anticipación demuestra mejor que ningún otro testimonio que la fiesta de Pascua no se celebraba en tiempo de Jesús sólo como banquete conmemorativo, sino también, más aún, primariamente, como una actualización de la hora de la salvación definitiva.

Jesús y los discípulos, de acuerdo con el ritual, terminaron la cena pascual con la segunda parte del Hallel (Mc 14,26 par. Mt 26,30: *hymnesantes*). La conclusión del salmo 118 fue la última oración de Jesús antes de salir para Getsemaní. Esta constatación de que Jesús con sus discípulos terminó la última cena anticipando las aclamaciones escatológicas que le habrán de vitorear cuando vuelva, descubre el significado más profundo de esta hora y, por ello, de la última cena: se trata de una anticipación del cumplimiento definitivo.

De este modo la exuberancia de ideas se resume en una sencilla unidad. En la serie de comidas mesiánicas, que comenzaron con la confesión de Pedro [16], sobresale esta comida por el hecho de ser la cena pascual —y, al mismo tiempo, la última, la cena de despedida—. El Mesías va a morir y su muerte será el preludio de la prueba (*peirasmos*) escatológica, de la gran hora de prueba que ha de afectar al universo entero (Mc 14,38). En esta situación todos los gestos y acciones de Jesús van orientados a dar a sus discípulos la certeza de que ellos poseen la salvación. Todo se resume en esta finalidad de dar una certeza. Cuando Jesús con su ayuno propiciatorio por Israel pone gráficamente ante los ojos de los discípulos la proximidad del reino de Dios; cuando por medio del mandato de reiteración les inculca que pidan insistentemente la llegada de la consumación; y cuando —anticipando el cumplimiento definitivo— les concede, por el hecho de comer y beber, una participación en la fuerza expiatoria de su muerte introduciéndolos así, ya desde ahora, en la victoria del reino de Dios, todo esto es garantía, seguridad, invitación a dar gracias por el don de Dios. Con la misma certeza con que ellos comen el pan que Jesús les parte y beben el vino sobre el que Jesús ha pronunciado las palabras acerca de la sangre derramada, puede aplicarse a ellos el «por muchos» de la muerte de Jesús y el «con vosotros» del banquete futuro en la tierra transfigurada.

En una palabra: el comer con Jesús a la misma mesa es donación anticipada de la consumación definitiva.

[16] Cf. p. 224.

INDICE DE FUENTES Y AUTORES ANTIGUOS

1. TEXTOS BIBLICOS

Antiguo Testamento

Génesis

Exodo

Levítico

19

Números

Deuteronomio

Josué

Jueces

1 Samuel

Proverbios

Cantar de los Cantares

Sabiduría

Eclesiástico

Isaías

Nuevo Testamento

Mateo

Juan

Hechos de los Apóstoles

Romanos

1 Corintios

2 Corintios

2. APOCRIFOS

3. TEXTOS DE QUMRAN

Filón

Josefo

5. TEXTOS RABINICOS

Misná

Tosefta

TARGUMES

Jerushalmi I

Jerushalmi II

Targum Onqelos

MIDRASH

Midrashim tanaíticos

Mekhilta al Exodo

Sifra a Levítico

Sifré a Números

Sifré a Deuteronomio

23,15 84n | 355 a 33,21 250

Midrash Rabba

Otros escritos de la Haggadá

Oraciones litúrgicas

Otros autores

6. ANTIGÜEDAD PAGANA

7. INSCRIPCIONES Y PAPIROS

8. TEXTOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA

INDICE DE AUTORES MODERNOS